الكتاب الجامعي

مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية

التربية والطبيعة الإنسانية

تأليف

دكتور حسن ابراهيم عبد العال

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

دار عالم الكتب للنشر والتوزيع
العليا - الشارع العام - ت ٤٦٣١٣٣٦ / ٤٦٣١٧٢٢ / ٤٦٥١٦٨٩
ص.ب. ٦٤٦٠ الرياض ١١٤٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وان هذا صراطي مستقيماً فأتبعوهُ ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيلِهِ، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾.

الأنعام ١٥٣

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طينٍ، فإذا سويته ونفختُ فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾

ص ٧١، ٧٢

﴿ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثم سواه ونفخ فيه روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة قليلاً ما تشكرون﴾

السجدة ٦-٩

الإهـــداء

إلى أبنائي :

لمياء، ومحمد، وأحمد

ليهتدوا بهدي الإسلام، وينهلوا من نبعه الصافي

تقديم

نحمدك اللهم، ونستعينك، ونستهديك، ونؤمن بك، ونتوكل عليك، ونثني عليك الخير كله، ونصلي ونسلم على المعلم الأعظم والرسول الأكرم محمد بن عبد الله ﷺ، ورضي الله عن صحابته الذين آمنوا به وعززوه ووقروه واتبعوا النور الذي أنزل معه، وبعد:

فهذا الكتاب يقدم موضوعاً من موضوعات فلسفة التربية الإسلامية، حيث يعالج خلال فصوله طبيعة الإنسان في الإسلام والعلاقة بينها وبين التربية الإسلامية، وهي علاقة جدّ وثيقة.

ولست في حاجة لأن أتناول في هذا التقديم علاقة الفلسفة بالتربية، وحاجة المربين إلى فهم التربية وتفسير مضامينها في ضوء مفاهيم فلسفية عامة تتولى تحديد الأهداف التربوية، كما تقوم بتحديد إختياراتهم للسياسات التربوية المختلفة، تلك العلاقة الوثيقة التي حدت بالبعض لأن يطلق على الفلسفة «النظرية العامة للتربية» فذلك أمر طال فيه البحث، وما من كتاب تناول موضوع «فلسفة التربية» إلا وقدم لهذا الموضوع ببيان العلاقة بين الفلسفة والتربية، ووضح أن التربية لا يمكن لها أن تنمو ما لم تستند إلى مفاهيم وأفكار تغذيها بالجدة والإبتكار والإبداع بحيث تشكل هذه المفاهيم

وتلك الأفكار الإطار العام لهذه التربية. ولسوف تبقى حاجة التربية الدائمة إلى الفلسفة ما بقي التساؤل عن ماذا نعلم؟ وكيف نعلم؟

غير أننا تعودنا عند معالجة موضوعات «فلسفة التربية» أن نتطلع بأفكارنا إلى المدارس الفلسفية المختلفة في الغرب والشرق، لنقدم معتقداتها الأساسية، وتصوراتها ومبادئها، وانعكاس ذلك على أهداف التربية ومناهجها ومناشطها وطرائقها ومؤسساتها.

وقليل منا من يدفعه شغفه إلى معالجة تلك الموضوعات الحيوية في «فلسفة التربية» من منظور إسلامي فيقدم (في ضوء الفكر الإسلامي الأصيل) الإطار العام من الآراء والمعتقدات الإسلامية التي تدور حول طبيعة الإنسان المسلم الذي نقوم بتربيته في عالمنا الإسلامي، وحول طبيعة المجتمع الإسلامي، باعتبار أن التربية عملية إجتماعية، وحول طبيعة الحقيقة التي نسعى إليها.

وربما كان إعراض الكثرة من المتخصصين في التربية عن تناول «فلسفة التربية» من المنظور الإسلامي لتبرئة أنفسهم مما يلحقه بهم غيرهم - من الذين يعادون الإسلام أو يجهلونه - من وصمة الجمود أو التخلف، وربما لأنهم أعدوا إعداداً عقلياً حال بينهم وبين الوقوف على حقيقة الإسلام عقيدة وشريعة ومن هنا كان هذا الكتاب مقدمة تفسح المجال للتأمل في الطبيعة الإنسانية إنطلاقاً من مفاهيم وأفكار تستند إلى أوثق وأدق المصادر التي عرفها الإنسان «القرآن الكريم»، وكتب الأحاديث الصحاح، واجتهادات أئمة الفكر التربوي الإسلامي، وتضع أمام القارىء تصور الإسلام عن الإنسان مبدأً ومصيراً، وتواجه تصورات الفلسفات المختلفة التي نظرت إلى الإنسان إما على أنه حيوان يسعى، بنهم لإشباع دوافعه الأولية، أو آلة ميكانيكية معقدة لا تحركه دوافع موجهة نحو غاية، أو راهب يعتزل الناس وينأى بنفسه عن تجمعاتهم، أو كائن شرير قارف الخطيئة فصار معاقباً وعلى التربية بوسائل العقاب المختلفة

أن تخلصه من الشيطان الكامن فيه. إلى غير ذلك من تصورات يقف منها هذا الكتاب موقف المحلل الناقد من خلال عرضه لتصور الإسلام للطبيعة الإنسانية.

والكتاب بابان في ستة فصول يسبقهما مدخل إلى البحث يتناول مفهوم الطبيعة الإنسانية والآراء المختلفة في خلق الإنسان ونشأته واستحقاق الإنسان للخلافة في الأرض بما زُود من خصائص ووُهب من قدرات.

أما الباب الأول فقد دار حول مكونات الذات الإنسانية فبينت في مقدمة الباب كيف عالج الإسلام ضلال التفكير الذي ساق كبار العقول قديماً إلى ذلك الفصل المتعسف بين عالم الروح وعالم المادة أو بين العقل والجسم. وكيف رد الإسلام عن انحرافه وإنزلاقه إلى دركات المادية الهابطة أو تلاشيه في أجواء الروحانية السالبة، إلى تكوينه المتوازن الأصيل.

وعرض الفصل الأول للجسم في إطار نظرة الإسلام الكلية المتكاملة للإنسان باعتبار أن العلم يفترض نظرياً وجود أجزاء لها استقلال نسبي عن بعضها وإن كان يجمعها كل واحد بحيث تكتسب هذه الأجزاء ـ المستقلة نسبياً عن الكل ـ خصائصها منه. وقد تناول ذلك الفصل موضوعات: الإسلام ومطالب الجسم ودوافعه الفسيولوجية ثم الإسلام وتربية الجسم عن طريق إشباع الحاجات الأساسية وتوفير الصحة وتحسين الأداة التي يمارس بها الإنسان فعاليته.

وفي الفصل الثاني تعرض الكتاب للعقل باعتباره العنصر الهام الذي تقلد به الإنسان الخلافة في الأرض. فبين اهتمام الإسلام بالعقل ثم موقف العقل في الإسلام من المعرفة سواء منها ما يتعلق بحقائق عالم الشهادة أو ما يتعلق بحقائق عالم الغيب وبما وراء الطبيعة. وعرض الفصل وظيفة العقل في التفكير ومجالاته وكيف لم يدع الإسلام هدفاً من أهداف البحث والتفكير ولا دافعاً

للتأمل والاستطلاع إلا نبه إليه. ثم العقل ووظيفة الاستدلال وأنواع الاستدلال العقلي التي نبه القرآن العقول إلى استخدامها. ثم أشار الباحث في هذا الفصل إلى موقف الإسلام من تفكير السلطة إذا جافى الحق. ثم عرض لوظيفة العقل في عملية التذكر فبين كيف تناول القرآن الكريم التذكر كعملية عقلية تمكن الفرد من استرجاع الصور الذهنية التي مرت به في ماضيه إلى حاضره الراهن. وطبيعة الذاكرة الإنسانية كما تفهم من آيات القرآن والفرق بين الذاكرة والذكرى ومعاني النسيان كما وردت في آيات الكتاب الكريم وعلاجه. كما عرض الفصل لوظيفة العقل في عملية الإدراك واختتم هذا الفصل بتربية الإسلام للعقل من حيث عنايته بالحواس باعتبار أنها أول طريق العلم فعرض اهتمام الإسلام بحواس البصر والسمع والذوق واللمس والشم وتلى ذلك الحديث عن الإدراك الحسي وكيف فرّق علماء المسلمين بين الحس والإدراك وبينوا أن الإدراك الحسي خطوة أرقى من الإحساس في سلم التنظيم العقلي المعرفي. ومنهج الإسلام في تنمية القدرة على التفكير السليم وإكساب الفرد الاتجاهات الفكرية التي تعينه على استخدام أدوات التفكير المختلفة كالصور الذهنية والمعاني والألفاظ والأرقام والعلامات والصيغ الرياضية والذكريات والتعبيرات، وذكر من هذه الاتجاهات اهتمام الإسلام بالملاحظة الموضوعية الدقيقة التي لا تخلو من الخبرة التفسيرية لكل المدركات التي ينقلها البصر. وموضوعية التفكير وهي تعني في الإسلام إقصاء الطابع الفردي والتحيز والتعصب من أي نوع. وتنمية روح المسؤولية العقلية ثم بيان أهم موانع التفكير السليم من إتباع الهوى والجمود على الفكر الموروث وقصور المعرفة وقلة العلم والتعليل السحري للظواهر وموقف الإسلام من ذلك كله.

أما الفصل الثالث فدار حول القلب وكيف قصد بكلمة القلب في القرآن الكريم الدلالة عن جهاز إدراكي معرفي بالغ التعقيد متعدد الوظائف. وعرض

الفصل لوظيفة القلب في عملية الإدراك، والانفعالات والوجدان وكيف ألحق القرآن الكريم الانفعالات المختلفة بالقلب ودور القلب في تكوين الإتجاهات والعواطف، ودور القلب في توجيه السلوك الإنساني. ثم اختتم الفصل بتربية الإسلام للقلب ودور التربية الإسلامية في تكوين الاتجاهات الصحيحة والعواطف السامية.

وفي الفصل الرابع دار الحديث حول الروح والنفس فبين الباحث أن مسألة الروح أعضل مسائل العلم والفلسفة ومذاهب التفكير على التعميم. وأن البحث فيها قد استنفذ ما مضى من عمر الإنسانية كله دون أن تظفر الإنسانية بالحقيقة ودلل الباحث على ذلك بذكر شواهد من صحف التاريخ عن الروح في الفكر الإنساني ثم الروح في فكر علماء المسلمين ثم الروح في القرآن الكريم ثم عرض الباحث لمفهوم النفس عند الفلاسفة المسلمين ومفهوم النفس في القرآن الكريم ومن خلال هذه المفاهيم عرض وظائفها المختلفة. ثم اختتم هذا الفصل بالحديث عن تربية النفس الإنسانية ومنهج التربية الإسلامية في هذه التربية.

وأما الباب الثاني من الكتاب فقد عرض قضيتين من قضايا الطبيعة الإنسانية والتربية في الإسلام، واكتفى الباحث في هذا الكتاب بعرض هاتين القضيتين لأنهما بحسب ظنه تحملان قدراً لا بأس به من الأهمية بالنسبة لدارس فلسفة التربية. ويأمل أن يوفقه الله تعالى في عرض العديد من قضايا الطبيعة الإنسانية في وقت لاحق إن شاء الله.

ولقد كانت قضية «الطبيعة الإنسانية والوراثة والبيئة» هي محور الفصل الخامس من هذا الكتاب وحاول الباحث أن يجيب ـ في هذا الفصل ـ على السؤال الشائع: هل الطبيعة الإنسانية موروثة أم مكتسبة؟ وما موقف المربين المسلمين من هذا التساؤل، ثم عرض الباحث لوجهة النظر الإسلامية في كل

من الوراثة والبيئة ودورهما في تشكيل الطبيعة الإنسانية وأثر التكامل بينهما في نمو الفرد وتحديد أنماط سلوكه فذكر تعويل الإسلام على عامل الوراثة باعتبارها القوة التي تنقل إلى الفرع صفات من الأصل ثم فصّل في عامل البيئة، ذلك لأن الإنسان لا يمكن أن تستمر حياته إلا نتيجة تفاعله مع البيئة، فبين مفهوم البيئة الشامل في الإسلام حيث تمثل كل العوامل الخارجية التي تؤثر في الفرد وتكون خارجه ومن ثم تشمل البيئة في الإسلام: البيئة الداخلية (رحم الأم) وتعرض الباحث للعوامل المؤثرة في هذه البيئة كالغذاء وتناول العقاقير والإصابة بالأمراض وعمر الأم الحامل وحالتها النفسية واتجاه الأم نحو الحمل وتوجيهات الإسلام التربوية إزاء هذه العوامل.

ثم البيئة الخارجية بما تشتمل عليه من بيئة طبيعية وبيئة إجتماعية بكل ما تحوي من مؤثرات معنوية كالتقاليد والمعتقدات والعلوم والأذواق والنظم والقوانين والآداب والأخلاق والفنون أو مؤثرات مادية تتمثل في كل ما انتجته المدينة من آلات ومدن وطرق وغيرها من معالم الحضارة ووسائلها. ثم البيئة النفسية بكل ما تشتمل عليه من ظروف نفسية تحيط بالفرد وتؤثر في طبيعته تأثيراً بالغاً ثم اختتم الباحث هذا الفصل بالنظرة الإسلامية التي تعني بالتكامل بين الوراثة والبيئة حيث يولد الإنسان ومعه ميراث فطري قابل للعمل والنشاط، هذا الميراث الفطري يمارس فعاليته ونشاطه نتيجة لاستجاباته الدائمة لكل ما في البيئة من مثيرات وعلى ذلك فالطبيعة الإنسانية في الإسلام ثمرة بذرها الوراثة وتربتها البيئة وسقياها التربية.

أما الفصل السادس والأخير فكانت قضيته «الطبيعة الإنسانية وقضية الحرية». حيث بدا للباحث أننا لن نستطيع المضي قدماً في فهم الطبيعة الإنسانية في الإسلام ما لم نتعرض لقضية الحرية وموقف الإنسان منها. وفي هذا الفصل قدم الباحث من معاني الحرية وأنواعها: حرية الاعتقاد، وحرية الرأي والفكر، وحرية الإرادة باعتبار أن هذه الحريات تنعكس في كل معنى

من معاني الحرية وفي كل مظهر من مظاهر السلوك الإنساني. فبدأ بمشكلة تعريف الحرية ثم بمفهوم العقيدة في حرية الاعتقاد وكيف يختلف هذا المفهوم في الثقافة الإسلامية عن غيرها من الثقافات الأخرى ثم بين موقف الإسلام من حرية الإعتقاد ثم أعقب ذلك بالحديث عن التربية الإسلامية وحرية الإعتقاد. وهكذا فعل في حرية الفكر والرأي فبين موقف الإسلام من هذه الحرية ثم موقف التربية الإسلامية من تنمية حرية الفكر والرأي ووسائلها في ذلك ثم ختم الفصل بالحديث عن حرية الإرادة فعرض لحرية الإرادة في الفلسفة ثم حرية الإرادة في الفكر الإسلامي مفنداً دعوى المستشرقين بجبرية الإسلام ثم أعقب ذلك الحديث عن موقف التربية الإسلامية من حرية الإرادة وكيف واجهت هذه التربية مشكلة تعيين مدى حرية الإختيار بوسائلها المختلفة في نمو الوعي الإنساني إيماناً منها بأنه بقدر ما ينمو الوعي ويتطور بقدر ما تنمو قدرة النشاط الإرادي على العمل. وكيف تمكن التربية الإسلامية أفرادها من توجيه إرادتهم نحو الخير في هذا الكون وبالتالي نحو حماية عوامل الخير في نفس الإنسان.

هذا ولا يزعم الباحث أنه قدم في هذا الموضوع كل ما يجب أن يقدم، فذلك جهد يعجز عنه وينوء بحمله كاهله، ولا يستطيعه فرد بذاته، بل هي - في رأيه - جهود ينبغي أن تتضافر وأعمال يجب أن تتكامل، وحسبه أنه اجتهد في توضيح طائفة من المفاهيم الإسلامية التي يمكن بها الاقتراب من فهم صحيح للطبيعة الإنسانية.

والله أسأل أن يتقبل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

دكتور حسن إبراهيم عبد العال

مدخل إلى البحث

١ ـ مفهوم الطبيعة الإنسانية

٢ ـ خلق الإنسان ونشأته

٣ ـ الإنسان بطبيعته خليفة في الأرض

مفهوم الطبيعة الإنسانية

إن البحث الجاد في طبيعة العملية التربوية يقود الباحث حتماً إلى إجتياز خطوة على قدر كبير من الأهمية، هي الوقوف على طبيعة الإنسان وتكوينه الذاتي. ذلك أن أية فلسفة تربوية. بل لعل أية فكرة تربوية لم توضع إلا للإنسان، ولم يقف من هذه الفلسفة أو تلك الأفكار موقف السلب أو الايجاب إلا الإنسان وحده. ومن الحق أن نقرر أن البحث في الطبيعة الإنسانية لم يكن شغل التربية وحدها. فمنذ زمن بعيد بذل الفلاسفة وعلماء الإجتماع والسياسة وغيرهم جهوداً بالغة الأثر في تصور الطبيعة الإنسانية. أو تقويم تصورات موروثة عن هذه الطبيعة الإنسانية ومكونات الذات الإنسانية.

ومن الحق أن نقرر أيضاً أن البحث في الطبيعة الإنسانية لم يكن حكراً على طائفة من العلماء والمفكرين دون طائفة. كما لم يكن وقفاً على عصر من العصور دون غيره. فلقد كان البحث في الطبيعة الإنسانية موضع إهتمام بالغ عند الفلاسفة الآخرين وظل كذلك عند كثير من الفلاسفة المسيحيين والاسلاميين الأوائل والفلاسفة المحدثين.

وقد يظن البعض أنه لم يعد لمسألة الطبيعة الإنسانية اليوم سوى الأهمية التاريخية وأنها قد استنفذت إمكانيات البحث فيها. وأن البحث في الطبيعة الإنسانية قد أخرج كل ما فيه من عصارة منذ زمن بعيد. ولم يبق للباحث الجديد في هذا الموضوع إلا أن يوجد شيئاً من الحرارة في تلك المناقشات الماضية التي عرف الناس عنها الكثير. غير أن هذه المسألة لا تزال حية. وليس هناك موضوع- فيما أرى -لم يبل البحث جدته مثل هذا الموضوع.

ولا يزال العلماء والمفكرون يبحثون في عصرنا الحاضر في الطبيعة الإنسانية وإن اتخذ هذا البحث مسميات مختلفة مثل (مشكلة العقل والجسم) أو (مشكلة الوراثة والبيئة) أو (تصور العقل) أو غيرها من مباحث علم النفس والإجماع والفلسفة والأخلاق والتربية.

وقد أخذ العلماء والمفكرون يتناولون الطبيعة الإنسانية بالبحث من زوايا جديدة ويطرقون أبواباً لم تعرف من قبل نتيجة لتقدم المعارف الفسيولوجية وظهور نظريات بيولوجية مختلفة وتطور وسائل البحث ومناهجه.

ولعل عصرنا الذي نعيش فيه والذي يميزه التصادم العنيف بين المذاهب الفكرية المتنافسة. قد أجبر المفكرين على أن يعيدوا تقرير آرائهم بوجه خاص في جملة الآراء المتعلقة بفهم الإنسان لنفسه وبعلاقته بمجموع بيئته أو بعبارة أخرى أن يعيدوا النظر في مفهوم الطبيعة الإنسانية.

ولا يستطيع الإنسان أن يحصر كل ما كتب في هذا الموضوع ولكن يمكن أن يقف على هذا الإتجاه إذا استعرض طائفة من عناوين الكتب والأبحاث التى اهتمت بالطبيعة الإنسانية مثل: كتاب ستاس (Stace) «مصير الإنسان الغربي» وكتاب دونوي (DuNouy) «المصير الإنساني» وكتاب برديف (Berdyaev) «مصير الإنسان» وكتاب رينهولد نيبوهر (Reinhold Niebuhr) «طبيعة الإنسان ومصيره».

هذا الاهتمام بالإنسان وبطبيعته وبمصيره قد أثاره شعور المفكرين بأن الوصول إلى إدراك أوضح لماهية الإنسان أمر على أعظم درجة من الأهمية في أيامنا هذه التي تشهد اضطراباً في السياسة والأخلاق [1].

---

(١) هارولد ب. سمث: مذهب الإسلام في الإنسان، وأثر هذا المذهب في السياسة الاجتماعية والنظرية السياسية - (بحث ضمن مجموعة بحوث قدمت لمؤتمر برستون للثقافة الإسلامية الذي عقد بالولايات المتحدة الأمريكية ١٩٥٣ م) - جمع البحوث وقدم لها: محمد خلف الله أحمد في كتاب (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة) - الطبعة الثانية - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٦٢ م، ص ٥٧

على أنه إذا كان البحث في الطبيعة الإنسانية أمراً حيوياً لدى الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والأخلاق والسياسة وغيرهم فإنه بالنسبة«لفلسفة التربية يعتبر تحديد هذا الموقف أو التصور أمراً حيوياً وضرورياً. لأن الإنسان أو الكائن البشري ركنٌ أساسي في أية عملية تربوية بحيث لا تتم هذه العملية ولا يتحقق مفهومها بدونه. إذ التربية في أبسط معانيها لا تعدو أن تكون ذلك الجهد الذي يبذل في مساعدة الكائن البشري على كشف وتفتيح وتنمية استعداداته ومواهبه وميوله وقدراته وتوجيهه والأخذ بيده إلى ما فيه خيره وخير مجتمعه. وإحداث التغيرات المرغوبة إجتماعياً وروحياً في سلوكه وإعداده للحياة الإجتماعية الناجحة » [1].

أو التربية كما يرى (دوركايم) «Durkheim» تنمية قدرات الناشئة الجسمية والعقلية ليتمكنوا من التكيف مع مجتمعاتهم التي يعيشون فيها [2].

فالإنسان محور العملية التربوية.ومن ثم كان لا بد لكل فلسفة تربوية من أن تحدد مفهومها لطبيعة الإنسان إذ في ضوء هذا المفهوم تتعين الأهداف التربوية. وتتحدد الوسائل المعينة على تحقيقها.

«وقد اختلفت النظرة إلى الطبيعة الإنسانية اختلافاً كبيراً. ونظر إليها الفلاسفة والمفكرون من زوايا متعددة فهناك من تصور الطبيعة الإنسانية على أنها شيء واحد ثابت في جميع الأزمنة والعصور. وأن الإنسان هو الإنسان حيثما وجد. وهناك من نادى بأن الطبيعة الإنسانية تختلف باختلاف الأفراد أنفسهم وباختلاف استعداداتهم وقدراتهم» [3].

وقد كان خلاف المفكرين والفلاسفة الأكبر في تصور الطبيعة الإنسانية

---

(١) عمو محمد التومي الشيباني: فلسفة التربية الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ـ ليبيا ـ ١٩٧٨م، ص٧١

(٢) Durkheim Emile: Education and Sociology. Translated Free. Press. N.Y.1956 P.70

(٣) سيد إبراهيم الجيار: التوجيه الفلسفي والاجتماعي للتربية ـ مكتبة غريب ـ القاهرة ١٩٧٨م، ص٥٧

وتحديد مفهومها يدور حول الإجابة على هذا السؤال: هل الطبيعة الإنسانية طبيعة مادية بحتة؟ أم هي عقلية روحية بالدرجة الأولى؟.

فذهب البعض إلى أن الإنسان ليس في حقيقته إلا «ظاهرة مادية شديدة التعقيد مركبة من المواد الكيميائية التي نشأت بسبب تطور المادة» (١) وذهب البعض الآخر إلى أنه في حقيقته ظاهرة عقلية وأن «الوجود الجسمي ليس له حقيقة مستقلة، ولكنه نتاج العقل» (٢).

ومن ذهب إلى مادية الطبيعة الإنسانية رأى في الظواهر النفسية والحوادث العقلية في الإنسان كالإحساس والوجدان والتذكر والتخيل والإبداع والانفعالات والعواطف والتفكير ليست إلا تفسيرات فسيولوجية معينة وأنها جميعاً ذات أصول مادية.

ذلك لأن الإنسان - في رأيهم - بناء مادي إذ له «حجم ووزن وشكل ولون. كما أنه يحتل مكاناً ويشغل زماناً. ولذلك ينبغي أن تطبق عليه قوانين الفيزيقا التي تنطبق على الأشياء المادية كقانون الجاذبية وغيره كما أن هناك اتصالاً مستمراً بين جسم الإنسان وبين البيئة المحيطة به، ولا بد له لكي يحيا من أن تتوفر له شروط مادية معينة كالغذاء والهواء. وهو يبتلع مواد غريبة عن جسمه ويقوم بتحويلها إلى مواد مناسبة له. وتجري داخل جسمه عمليات كيميائية معينة تتم خلال عمليات التنفس والهضم وأثناء قيام الغدد بوظائفها. وعندما يحلل الإنسان فإن العناصر التي ينتهي إليها تحليله هي نفس العناصر الموجودة في الهواء والماء والأرض. وقد قام (هوارد) في كتابه (الدراسة الصحيحة للجنس البشري) بتحديد مكونات الجسم البشري وقال إنه يتألف من المواد التالية:

- ماء يكفي لملء برميل يسع عشر جالونات.

(١) فيليب فينكس: فلسفة التربية - ترجمة وتقديم دكتور محمد لبيب النجيحي - دار النهضة العربية - ١٩٦٥م، ص٦٩٩

(٢) المصدر السابق، ص٧٠٤

ـ دهن يكفي لصنع سبائك من الصابون.

ـ كربون يكفي لصنع ٩٠٠٠ قلم من رصاص..

ـ فسفور يكفي لصنع ٢٢٠٠ رأس من رؤوس عيدان الكبريت.

ـ حديد يكفي لصنع مسمار متوسط الحجم.

ـ كلس (جير) يكفي لبياض (تقفيصة) فراخ.

ـ كميات ضئيلة من المغنسيوم والكبريت.

فإذا جمعت هذه المواد وخلط بعضها بالبعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة، كان ناتج هذا الخليط إنساناً لا محالة » (١).

والنظر إلى الطبيعة الإنسانية على أنها مادية ليس نظراً حديثاً. فقد ذهب هذا المذهب فلاسفة قدماء من اليونانيين أمثال ديموقريطس (٢) والرواقيين إذ المعرفة عندهم معرفة حسية لا غير (٣) وتبنى هذا الإتجاه المادي للطبيعة الإنسانية من المحدثين كثيرون منهم علماء المدرسة السلوكية في علم النفس تلك المدرسة التي أسسها وطسن (Watson) في مطلع هذا القرن « وهي مدرسة تنظر إلى الكائن الحي نظرتها إلى آلة ميكانيكية معقدة، لا تحركه دوافع موجهة نحو غاية، بل مثيرات فيزيقية تصدر عنها استجابات عضلية وغدية مختلفة » (٤).

كما تبنىٰ هذا الإتجاه المادي علم التحكم الذاتي (السيبرنطيقا) Cybernetic. وقد ظهرت صورة هذا العلم واضحة في الأربعينات من هذا القرن « وأول من

---

(١) أحمد علي الفنيس: أصول التربية ـ الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس ،١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ص١٠٤، ١٠٥

(٢) ارجع إلى يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ـ الطبعة الثالثة ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٣م، ص٤٦

(٣) المصدر السابق، ص٢٢٤

(٤) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ الطبعة العاشرة ـ المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ـ الاسكندرية ـ ١٩٧٦م ص ٤٧.

وضع أسس هذا العلم هو العالم الرياضي الأمريكي نوربرت فينر (١٨٩٤ - ١٩٦٤م) الأستاذ بمعهد ماساتشوستس، وهو عالم مشهور بأبحاثه الهامة في مجالات التحليل الرياضي ونظرية الاحتمالات والعمليات العشوائية »[١].

كما ذهب إلى هذا المذهب المادي للطبيعة الإنسانية نظرية فلسفية معاصرة يسميها أصحابها: النظرية الذاتية Identity Theory، وظهرت في أواخر الخمسينات، وسميت النظرية Identity Theory، كذلك لأنها ترى أن العقل هو المخ وتسوي بينهما. وأن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة تحدث في الجهاز العصبي المركزي. أو حتى في المخ فقط. وليس العقل أكثر من ذلك »[٢].

وإذا حاولنا أن نستعرض معالم هذا الإتجاه المادي للطبيعة الإنسانية بإيجاز لدى كل من: المدرسة السلوكية، وعلم السيبرنطيقا والنظرية الذاتية لوجدناها جميعاً ترى أن الإنسان ليس إلا جسماً فحسب. ووجدناها جميعاً تدافع عن مادية الحياة العقلية والظواهر النفسية وترى أنها جميعاً تفسر طبقاً لقوانين علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء. مع خلاف بينها في كيفية تفسير تلك الظواهر النفسية والحوادث العقلية. نوجزه على النحو التالي:

١ ـ بالنسبة للمدرسة السلوكية في علم النفس. فتقصر المدرسة السلوكية اهتمامها في دراسة الظواهر النفسية «على دراسة الإستجابات الموضوعية الظاهرة عن طريق الملاحظة الموضوعية البحتة. إي دون الإشارة إلى ما يخبره الفرد من حالات شعورية أثناء الملاحظة أو إجراء التجارب عليه [٣].

---

(١) محمد فيصل عبد الغفار: الحاسب الآلي والإعلام في علم التحكم الذاتي ـ المجلة العربية للمعلومات ـ إدارة التوثيق والمعلومات بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ العدد الثالث ـ القاهرة يونيو ١٩٧٩م، ص١٢٣

(٢) محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد (بحث في الفلسفة المعاصرة) ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ص ٥٢

(٣) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ (مرجع سابق)، ص ٤٧

وهذه النظرية إمتداد لنظرية التعلم بفضل المحاولة والخطأ كما رآها علم النفس الحيواني. وهي ترى أن التذكر نوع من العادة، والإحساس بالألم ليس سوى سلوك لاإرادي يقوم على قوانين المنبه والاستجابة الآلية. ويعتمد الإدراك الحسي على نفس القانون. وما الخوف والغضب سوى نماذج من السلوك الحركي للجسم من هرب أوصراخ أو اعتداء أو دفاع عن النفس ونحو ذلك. وليس التفكير سوى حركات طفيفة في أعضاء النطق (الشفاه واللسان والحبال الصوتية) وقد لاحظ واطسن أن بعض العمليات العقلية كالتذكر أو الصور الحسية Images أو الصور اللاصقة قد لا تعبر عن ذاتها في سلوك خارجي. وحينئذ يفسر تلك العمليات بفضل تغيرات فسيولوجية معينة في الجهاز العصبي أو المخ حتى السلوك الظاهر في البيئة يعبر عن ذاته في صورة تغيرات فسيولوجية في الأحشاء والغدد ونبض القلب وتغيرات في خلايا المخ ونحو ذلك.

وإذن فلا معنى للشعور والعقل والحالات النفسية والحوادث العقلية غير تلك التغيرات الفسيولوجية والحركات الظاهرية بل يتجنب السلوكيون استخدام تلك الألفاظ والمفاهيم السيكولوجية وينكرونها (١).

وقد أثيرت الشكوك وقامت الاعتراضات حول منهج المدرسة السلوكية في تفسير الحالات النفسية والعمليات العقلية فلقد حاول كثير من علماء النفس المعاصرين للسلوكية المبكرة إقامة الدليل التجريبي على زعم واطسن أن التفكير يتألف من حركات طفيفة في جهاز النطق. فلم يجدوا تلك الحركات في أثناء القيام بعملية التفكير (٢).

كما رفض علماء وظائف الأعضاء الآن تفسير حوادث الجهاز العصبي والمخ بقوانين المنبه والإستجابة التي تنطوي على انفصال العمليات الفسيولوجية داخل

---

(١) محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد - (مرجع سابق)، ص٤٣

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤ نقلاً عن وود ورث: مدارس علم النفس المعاصرة - ترجمة كمال الدسوقي - دار المعارف - ١٩٤٨م، ص١٢٨

الكائن الحي بعضها عن بعض. ويرون أن المخ يؤدي وظائفه بطريقة ديناميه معقدة [1].

٢ ـ أما علم السيبرنطيقا ـ الذي سبقت الإشارة إليه ـ فقد كان من ثمراته التطبيقية إختراع الآلة الحاسبة Computer والحاسب الإلكتروني Electronic. C وهما قمة التكنولوجيا المعاصرة.

ويهمنا أن علماء السيبرنطيقا قد ربطوا بين الجهاز العصبي في الإنسان بعامة والمخ الإنساني بصفة خاصة وبين الحاسب الالكتروني. أذ يرون أن مختلف الوظائف التي يؤديها والعمليات الكهربية العصبية التي يقوم بها شبيهة بالوظائف التي يقوم بها الحاسب الالكتروني بطريقة آلية. فالحاسب الإلكتروني يؤدي عمليات حسابية وجبرية بدقة وسرعة يفوق بهما الإنسان ويستجيب للمنبهات بسرعة فائقة. ويتذكر بوضوح أي يستخدم وينتخب من « مخزن » Storeويدخل في تركيبه ما يساعده على حل المسائل التي نقدمها إليه وبسرعة خاطفة، ويمكنه تعلم الشطرنج ولعبها. . . الخ.

ويدل تصميم الحاسب الإلكتروني ووظائفه على نجاحه في التكيف مع البيئة والسلوك الإنساني وهما أخص خصائص الكائن الحي. وإذن يمكن القول إن الحاسب يسلك سلوكاً عاقلاً كالإنسان ما دام يمكنه التذكر والاستدلال والمقارنة وحل المشكلات المعقدة وكأنه إنسان آلي. ولذلك يمكن تفسير العقل والفكر في الإنسان بقوانين العلوم التجريبية ولا حاجة بالإنسان إلى عنصر غريب على الجسم مما يسمى بالنفس أو الجوهر العاقل ونحو ذلك.

وقد اعترض عمالقة فسيولوجيا الأعصاب (Neurophsiology) على تشبيه علماء السيبرنطقيا اللحاء المخي بالحاسب الالكتروني. وقالوا إن كثيراً من وظائف اللحاء المخي في الإنسان أكثر تعقيداً مما يؤديه أكثر الحاسبات الإلكترونية تطوراً. نعم قد يستطيع الحاسب تذكر حوادث ماضية طبق برنامج موضوع لأنه

---

(١) المصدر السابق، ص٥٢

قادر على خزن معلومات واستخدامها عند الحاجة لكن ذكريات الحاسب منفصلة ومنعزلة ووحدات الذكريات في الحاسب محصورة في مكان محدد من الجهاز أما التذكر في الإنسان فليس له مكان محدد في المخ. بل هو عملية جشتالطية دينامية معقدة لا شبه لها بتذكر الحاسب.

كما اعترض علماء التشريح على علماء السيبرنطيقا بقولهم: إن الحاسب قد يقوم بوظائفه بطريقة دينامية وليست آلية بحتة. لكن هذه الطريقة تختلف عن الطريقة الدينامية التي يعمل بها المخ الإنساني. لأن هذا يلعب في أداته لوظائفه عدد من العناصر الغريبة على تصميم الحاسب كعنصر الوراثة، والتكيف الذاتي الذي ينطوي مثلاً على إصلاح ذاتي لعضو تألف بينما الحاسب لا ينافس أقل الكائنات الحية تعقيداً في هذا المضمار.

هذا إلى جانب ما أثاره الفلاسفة من اعتراضات على نتائج السيبرنطيقا من أن الحاسب الإلكتروني تنقصه الحياة. كما أنه ليس للحاسب إرادة ووجدان وآمال ونيات واعتقادات. كما أنه لا يعي ما يفعل. وأخيراً ليس للحاسب سمة التفرد الإنساني [1].

٣ ـ وبالنسبة للنظرية الذاتية: فتعتمد على افتراضين أكثر شبهاً باعتقادين منهما بموقفين فلسفيين وهما الفلسفة المادية والثقة المطلقة بالعلم التجريبي: إنهما الإعتقاد بأن كل ما بالكون يمكن تفسيره تفسيراً مادياً ولا يوجد شيء غير مادي في طبيعته. والإعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على تفسير كل ظواهر الكون وحياة الإنسان. وقد رأى أصحاب هذه النظرية أن الذاتية بين العقل والمخ أو بين الحالات الشعورية والحوادث الفسيولوجية ذاتية تجريبية حادثة أي افتراض أن الحالات الشعورية هي ما يحدث في الجهاز العصبي المركزي أو حتى في المخ فقط من تغيرات فسيولوجية ولقد وجه النقد لهذه النظرية ورفض النقاد أن يكون لحالاتنا النفسية مكان معين في الجسم تصدر عنه [2] أضف إلى ذلك أن علماء

---

(١) محمود فهمي زيدان: (مرجع سابق)، ص٤٥ـ٥١

(٢) المصدر السابق، ص٦٠،٦١

الطب العقلي الذين يعلنون أن الحياة الشعورية هي هي التغيرات الفسيولوجية في المخ يقولون أيضاً إن خصائص الحياة الشعورية تختلف عما يحدث في المخ إذ لو كان كل معنى الحياة الشعورية هي تلك التغيرات المخية لكنت أعي بهذه الأخيرة حين أعي بحالاتي الشعورية وهذا ليس صحيحاً (١).

تلك كانت الخطوط الغريضة للاتجاه المادي للطبيعة الإنسانية وللحوادث والحالات النفسية والعمليات العقلية على وجه الخصوص أوردناها وأوردنا أوجه النقد التي وجهت لكل من أصحاب هذا الإتجاه سواء في ذلك المدرسة السلوكية أو علم السيبرنطيقا أو النظرية الذاتية.

وفي مقابل هذا الإتجاه المادي كان هناك اتجاه عقلي يرى أن الوجود الجسمي ليس له حقيقة مستقلة ولكنه نتاج العقل (٢).

ولم يكن خلاف المفكرين في تصور الطبيعة الإنسانية وتحديد مفهومها يدور فقط حول كونها مادية أو عقلية فلقد اختلفوا في مكان هذه الطبيعة الإنسانية بين عاملي الوراثة والبيئة وتأثير كل منهما فيها وإلى أيهما يعود تحديد سلوك الإنسان وتعيين أنماطه.

فمن العلماء من أرجع التأثير في الطبيعة الإنسانية إلى عامل الوراثة وحده، وإلى الميراث الفطري البيولوجي فقط، وتغاضى عن أثر البيئة في تشكيل هذه الطبيعة. وكانت النظرية الغرضية التي وضعها (ويليام مكدوجل) تؤكد دور الوراثة الفعّال في تحديد السلوك، وترجع هذا السلوك إلى مجموعة الغرائز التي يولد الإنسان مزوداً بها (٣).

ومنهم من أرجع كل التأثير في الطبيعة الإنسانية إلى البيئة وغضّ من أثر

---

(١) المصدر السابق، ص٦٦

(٢) فيليب فينكس، فلسفة التربية - (مرجع سابق)، ص ٧٠٤

(٣) أحمد عبد العزيز سلامة وعبد السلام عبدالغفار: علم النفس الإجتماعي - دار النهضة العربية - ١٩٧٠م، ص ٥٩

الوراثة إلى حد كبير، ورأى أن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء، وليست هناك استعدادات موروثة، إن هي إلا عادات يكتسبها الفرد في أثناء حياته [١].

كما اختلف العلماء في الإجابة على هذا السؤال: هل إرادة الإنسان حرة أمام القضاء والقدر. أم هو مجبر على السير في طريق مرسوم له لا يمكنه تعديه ؟ وهل الإنسان حر في اتباع ما تأمر به الأخلاق فيستطيع أن يطيع ويستطيع أن يعصي؟ أم أن اختياره معدوم جملة.

وانقسم العلماء بين الإيمان بالقدرية المطلقة وبين الإيمان بالتسيير المطلق أو الجبرية. وتعددت طرق البحث في الإجابة على السؤال السابق. وكانت هناك طرق فلسفية عدة منها «الطريقة الدينية أو التيولوجية ومنها طريقة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، ومنها الطريقة الوضعية. وهذه الطرق الثلاث ينشأ عنها ـ بحسب رأي (أوجست كونت) Auguste Conte (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) مؤسس المذهب الوضعي ـ ثلاثة إتجاهات فلسفية أو مذاهب عامة ينفي كل اتجاه منها الآخر، والطريقة الأولى في تقديره هي نقطة البدء اللازمة للعقل الإنساني والثالثة هي حالة العقل الثابتة والنهائية، أما الطريقة الثانية فليست سوى توفيق وخطوة لا بد منها للانتقال من الأسلوب الديني إلى الأسلوب الوضعي الذي يعتبره أسمى الأساليب كلها في البحث» [٢].

كذلك اختلف المفكرون اختلافاً بيناً حول فردية الطبيعة الإنسانية أو اجتماعيتها ، فثمة نظرية قالت بالفردية، وثمة نظرية أخرى رأت في الطبيعة الإنسانية انعكاساً لخصائص التنظيم الإجتماعي.

وقد نادى أصحاب الإتجاه الفردي بتفتيح وتنمية إمكانات الفرد وتكوين شخصيته الحرة المستقلة في معزل عن المؤثرات الإجتماعية المختلفة، أما

---

(١) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس (مرجع سابق)، ص ٤٧

(٢) رؤوف عبيد: في التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٦م، ص ٦

أصحاب الإتجاه الاجتماعي فرأوا أن الإنسان هو ما يريده المجتمع أن يكون. وقد ترك الخلاف في مفهوم الطبيعة الإنسانية آثاره على العملية التربوية التي تتحدد طبيعتها ومقوماتها وأسسها ووسائطها في ضوء فهم وتصور الطبيعة الإنسانية.

وترتب على كل مفهوم تطبيقات تربوية تلائمه. فمثلاً من رأى أن الطبيعة الإنسانية واحدة في جميع الأزمنة والعصور. وأن الإنسان هو الإنسان حينما وجد رأي أن الخبرة التربوية هي هي في جميع الأنظمة التعليمية.

ومن ذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية تختلف باختلاف الأفراد أنفسهم وباختلاف استعداداتهم وقدراتهم. رأى أن الخبرة التربوية تتغير بتغير المجتمعات وتغير الأفراد. ومن اعتقد أن الطبيعة الإنسانية لا تتحرك دون حافز ولا تعمل دون دافع رأى أن على التربية أن تثير هذه الطبيعة دائماً إلى العمل. وأن على الكبار أن يوجهوا ضغطاً خارجياً على الأطفال لكي يتعلموا ويلتزموا السلوك الذي حدده الكبار لهم. ومن هنا كان الذهاب إلى المدرسة ضرورة إجبارية يجب أن يدفع إليها الطفل دفعاً (١).

ومن اعتمد في فهمه للطبيعة الإنسانية على (مسألة الخطيئة) وكان من رأيه أن هذه الطبيعة الإنسانية شريرة وأن الإنسان وإن كان قد « برىء طيباً وفي اتزان تام في عالم خالٍ من الشرور. ولكن الإنسان قارف الخطيئة ولأنه قارف الخطيئة صار معاقباً ولأنه صار معاقباً ملأ العالم بالشرور» (٢) رأى أن على التربية أن تخلص الإنسان من وصمة الخطيئة تلك وأن تقهر نوازع الشر في الإنسان. وأكد على العقاب سبيلاً لانتزاع الشر من نفس الإنسان وكبح نوازع الشر فيه «وقد تبلور هذا الإتجاه في التربية المسيحية في بعض الفترات حتى أنه وصل إلى

---

(١) محمد لبيب النجيحي: مقدمة في فلسفة التربية ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ١٩٦٧م، ص ٢٠٣

(٢) أندريه كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ترجمة دكتور عبد الحليم محمود وأبي بكر زكري ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتب الحديثة ـ ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م، ص ١٣٣

وضع قوانين لإعدام الأطفال الميؤوس من تربيتهم بمجرد الضرب، فقد أشار كارير Karier إلى أن البيوريتان في نيو انجلند Puritan New England. كانوا يعتقدون أن هناك طبيعة فاسدة في الأطفال هي نافورة كل الشرور والاضطراب وبالتالي نصح الآباء بأن يأخذوا نفوس أطفالهم المسكينة المذنبة الجاهلة المشوهة الصغيرة إلى عيسى المسيح الذي من الممكن أن يخلصهم من خطاياهم ومن العقاب المتوقع. وبالتالي فإنه تحت هذه المفاهيم أصبح جلد الأطفال أمراً متعارفاً عليه. وكانت الخطيئة الأولى تبريراً دينياً لضرب الأطفال حتى يتخلصوا من الشيطان الكامن فيهم. كما أدى إلى خروج قانون ماساشوستس Massachusetts سنة ١٦٤١م، وقانون كنتكيت Cannecticut سنة ١٦٧٢م، اللذين أقرا عقوبة الإعدام على الأطفال الجامحين» (١).

ومن رأى أن الطبيعة الإنسانية خيرة في أصولها وأن الشر يلحق بها من المجتمع أدى تصورهم للطبيعة الإنسانية إلى «الاعتراف بمرحلة الطفولة، وضرورة جعل الطفل محور العملية التربوية فبما أن الطبيعة خيرة وطفل الطبيعة بطبيعته خيّر، فعلى المربين أن يبحثوا من خلال الطفل عن مفاتيح نموه الطبيعي، ونادوا بإتاحة الفرصة للطفل لينمو بصورة طبيعية تلقائية في جو مفعم بالحرية. إلا أن بعض أصحاب هذا الإتجاه مثل (روسو) أرجعوا مصدر الشر إلى المجتمع. وبالتالي رأوا أن العملية التربوية يجب أن تتم بعيداً عن المجتمع وشروره وبالتالي أغفلوا الخبرة التربوية غير المباشرة التي يكتسبها الإنسان من الآخرين وركزوا على الخبرة المباشرة التي يمر بها الإنسان بنفسه.

أما القائلون بأن الإنسان صفحة بيضاء مثل (لوك) فقد تصوروا أن العملية التربوية تتلخص في تدريب الملكات وهذا التدريب في رأيهم يتم بالمران والتكرار والممارسة. وبالتالي أصبح التحفيظ والترديد أداة التربية وطريقتها وأصبح التركيز على تشكيل عقلية التلميذ وحشوها بالتراث الإنساني الموروث

---

(١) أحمد علي الفنيش: أصول التربية مرجع سابق، ص١٠١، ١٠٢

والخبرات البشرية المتعددة. كما صار دور المدرسين والمربين اختيار الصالح من التراث والخبرات لصبها في عقول الصغار.

وقد سيطر مفهوم تدريب الملكات حتى على التربية البدنية. ففي سنة ١٩٣٠م أوصت لجنة تعليمية في بريطانيا بتدريس مادة التربية البدنية في المدارس ليس فقط من أجل تقوية أجسام الأطفال. ولكن أيضاً من أجل تدريب ملكة الانتباه وضبط النفس » (١).

ومن قال بفردية الطبيعة الإنسانية نادى بالأهداف الفردية للتربية ورأى « أن هدف التربية الوحيد تفتيح الفرد وإمكانياته وتكوين شخصيته الحرة المستقلة في معزل عن تأثير المجتمع بل عن تشويه المجتمع» ومن قال باجتماعية الطبيعة الإنسانية رأى « أن الإنسان الذي تود التربية أن تحققه.. إنما هو الإنسان كما يريد المجتمع أن يكون » (٢) وأن على التربية أن تصوغ الفرد على غرار المجتمع. وليكون في النهاية صورة عن المجتمع لا أكثر بما يؤدي ذلك إلى تجاهل قواه الذاتية وطابعه الشخصي ونزوعه الدائم إلى التحرر والاستقلال.

وهكذا أدى التباين والاختلاف في فهم الطبيعة الإنسانية إلى تباين واختلاف في طبيعة العملية التربوية وأهدافها ووسائلها. أما الإسلام فكان له فهمه الخاص للطبيعة الإنسانية ومن ثم فهمه الخاص لطبيعة العملية التربوية.

الإسلام ومفهوم الطبيعة الإنسانية:

قدم الإسلام مفهوماً للطبيعة الإنسانية يختلف اختلافاً جوهرياً عن كل المفاهيم السابقة بكل ما انطوت عليه من تطرف ومغالاة أو تصور وخطأ. وهذا ما سنعرض له في فصول البحث القادمة بشيء من التفصيل لنرى كيف نظر الإسلام للطبيعة الإنسانية نظرة شاملة متوازنة متكاملة.

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٢، ١٠٣

(٢) عبد الله عبد الدايم؛ التخطيط التربوي، أصوله وأساليبه الفنية وتطبيقاته في البلاد العربية - الطبعة الثانية - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٧٢م، ص ١٨٨

فالطبيعة الإنسانية ـ في الإسلام ـ وحدة متكاملة قائمة على تداخل وامتزاج وتشابك دقيق الحبكة شديد التعقيد بين المادة والروح. وليس في الإسلام انفصال بين روح وجسد أو إنشقاق بين عقل ومادة. وليس الإنسان جسماً فقط كما رأى أصحاب الإتجاه المادي وليست الحياة الشعورية حركات بدنية وتغيرات فسيولوجية في المخ. وإنما الإنسان جسم وروح والروح ليست من طبيعة مادية كما أنها ليست مجرد أداء الجسم لوظائفه. وليست هذه الروح موضوع ملاحظة حسية أو تحقيق تجريبي. وكذلك الحال بالنسبة للحياة العقلية.

كما لم يذهب الإسلام إلى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من أن النفس لا الجسم هي الإنسان على حقيقته وأما الجسم فآلة تستخدمه النفس ولا اعتبار له أو وجود حقيقي وإنما هو نتاج العقل. بل الطبيعة الإنسانية تتكون من بدن وروح بدن له حاجاته التي يجب إشباعها من أجل حفظ الذات وبقاء النوع وروح « هو عنصر علوي يتضمن استعداد الإنسان لتحقيق معالي الأمور وأقدس الصفات... فهو الذي يؤهله للارتفاع فوق مستوى الحيوان ويقرر له أهدافه وغايته العليا في الحياة ويرسم له خطوط منهاجه ويضيف إلى بشريته النزوع إلى مصدر القيم والمعارف التي تجعل له حقيقة الإنسان » [1] قال تعالى: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾** [2] « ولا توجد الروح والمادة في الإنسان منفصلتين أو مستقلتين إحداهما عن الأخرى وإنما هما ممتزجتان معاً في وحدة متكاملة متناسقة وتتكون من هذا مزيج المتكامل المتناسق ذات الإنسان وشخصيته. ونحن لا نستطيع أن نفهم شخصية الإنسان فهماً دقيقاً إلا بالنظر إلى هذا الكيان الإنساني بأكمله المكون من امتزاج عنصري المادة والروح » [3] والإنسان حينما يستجيب لما حوله لا يستجيب بعقله فقط أو بجسمه فقط أو بروحه فقط. وإنما يستجيب بأجمعه

---

(١) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس ـ الطبعة الأولى ـ دار الشروق ـ بيروت ـ ١٩٨٢م، ص٢٠٢

(٢) سورة ص: آية رقم ٧١ وآية ٧٢

(٣) محمد عثمان نجاتي: (مرجع سابق)، ص٢٠٣

ذلك أن كل سلوك يصدر عنه إنما يصدر عنه بكليته باعتباره وحدة لا انفصام بين جزئياتها ولقد « شرحت التعاليم الإسلامية تلك الوحدة ببيان المعادلة الدقيقة التي ينبغي أن تقام بين عنصري المادة الروح فتحفظ توازن الكيان الإنساني وتحقق الانسجام والتوافق وتحول دون حدوث تناقض بينهما يتمثل في تمدد أحدها على حساب تقلص الثاني وإماتته. وتقوم تلك المعادلة على إشباع كل من ذينك العنصرين ولكن إلى الحد الذي لا يؤدي إلى تعطيل الجانب الثاني وكبته وبذلك يلتقيان في منتصف الطريق وتتساوى القوى فينشأ الإنسان المتوازن المنسجم الذي عناه قوله تعالى ﴿**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**﴾»(١).

والطبيعة الإنسانية في الإسلام نتاج الوراثة والبيئة معاً. وسوف ترى في الفصل الخاص بقضية الوراثة والبيئة وأثرهما في الطبيعة الإنسانية أنهما متكاملتان في التأثير عليها. فالوراثة وإن كانت تزود الفرد بالامكانات والاستعدادات. فإن البيئة هي التي تقرر ما إذا كانت هذه الامكانات ستتحول إلى قدرات فعلية أم لا كما أنها هي التي تحدد مدى استغلال هذه الامكانات والاستعدادات.

وليست الطبيعة الإنسانية ـ في الإسلام ـ شريرة. فتخطي آدم عليه السلام لأمر ربه وأكله من الشجرة معصية لا يجعل منها الإسلام ـ كما هو الحال في التعاليم المسيحية ـ عقيدة أصلية تبنى عليها فروع هامة وهي في الإسلام ليست أكثر من زلة تذكر للعبرة والعظة. قال تعالى ﴿**فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى. فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى**﴾ (٢) وفي الإسلام لا تزر وازرة وزر أخرى قال تعالى ﴿**ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى**﴾ (٣) فلا يقر الإسلام عقاب إنسان من أجل خطيئة ارتكبها

(١) عبد المجيد النجار: العقل والسلوك في البنية الإسلامية ـ منشورات مطبعة الجنوب ـ مدنين ـ تونس ـ ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م ص ٨١

(٢) سورة طه: الآيات ١٢٠، ١٢١، ١٢٢

(٣) سورة النجم: الآيات ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١

إنسان آخر. ولقد فطن إلى ذلك الفيلسوف (بسكال) فقال: «لاشيء يزحم العقل الإنساني بالألم كعقيدة الخطيئة الأصلية. وإنه ليبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب إنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه... وكم يبدو غريباً أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ولم يكن قد غمس فيها إصبعاً بأية وسيلة. بل لم يعرف عنها شيئاً إلا من التاريخ وبعد زمن من حياته. وإنه لحق أن تعليل الشر بالخطيئة الأصلية لمن يتمسك بمنطقة إنما هو من الفروض المتعذرة»(١).

وعلى ذلك فالطبيعة الإنسانية ـ في الإسلام ـ خيرة بفطرتها. غير أن للبيئة المحيطة بها تأثيراً لا ينكر في اكتسابها للشرور والآثام.

ورأى الإسلام أن النظرية التي تنادي بالأهداف الفردية وحدها في تربية الطبيعة الإنسانية، وكذلك النظرية التي تنادي بالأهداف الإجتماعية وحدها كلتاهما مغاليتان، وأن الطبيعة الإنسانية يجب أن تلتقي في تربيتها الأهداف الفردية والأهداف الإجتماعية وفي الحقيقة ليس في الإسلام تعارض بين الهدف الفردي والهدف الإجتماعي فالإسلام «يرعى الحرية الفردية ولكن في إطار مصلحة الجماعة العامة التي شعارها لا ضرر ولا ضرار، وهو يرعى الفرد لا باعتباره فرداً فحسب في بناء المجتمع، وإنما أيضاً كممثل للمجتمع كله. (المسلمون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم أدناهم)». (٢)

وفي الإسلام «أصل الإجتماعية الصحيحة هو الذاتية الصحيحة، وأصل الاتصال الصحيح بالآخرين هو الاتصال الصحيح بالذات» «والفردية السويّة أصل الإجتماعيةالسويّة»(٣).

---

(١) أندريه كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ـ (مرجع سابق)، ص١٣٣، ١٣٤

(٢) محمد البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر (مشكلات الحكم والتوجيه) ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ ١٩٦٥م، ص ٣٢٥

(٣) سيد أحمد عثمان: المسؤولية الإجتماعية والشخصية المسلمة (دراسة نفسية تربوية) ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ١٩٧٩م، ص ٩٠

لقد اعترف الإسلام بشخصية الفرد المستقلة المتميزة، قال تعالى: ﴿**إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً، لقد أحصاهم وعدهم عدّا وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً**﴾[1] غير أن الإسلام حين أقرّ فردية الإنسان المتصلة بإراداته الحرة والتزامه الأخلاقي ومسؤوليته الخاصة بيد له دوره كفرد في إطار المجتمع، ولم يغفل «خطر النزعات الفردية في الفساد والإفساد حين يطلق لها العنان بلا ضابط » [2] ولقد رأى البعض أن من أسرار « قوة الإسلام كما أظهرها تاريخه الطويل هي هذه النزعة الفردية التي رعاها في إطار المجموع » [3] وإذا كان البعض قد نادى بتربية فردية للطبيعة الإنسانية تكتفي بتفتيح غرائز الفرد وميوله الطبيعية دونما تشذيب أو تهذيب ودعا إلى أن نربي أطفالنا « تربية (أميل)، أو تربية (روبنسون كروزو) في جزيرته، أو (حي بن يقظان) فإن الفتى (اميل) كائن لا وجود له إلا في مخيلة (روسو)، كما أن (روبنسون كروزو) لا يقوم إلا في مخيلة (ديفو) ، و (حي بن يقظان) لا ينهض إلا في وهم (ابن طفيل)، والمثال الحي للإنسان الذي ربي تربية فردية خالصة هو في الواقع وحش الأفيرون، الذي وجد في أواسط فرنسا وهو طفل عاش بين الغابات، ولم يعرف الحياة مع البشر، فكان نتاج حياته أن وجد في تلك الغابات أقرب إلى الحيوان الصغير منه إلى الإنسان، يدب على أربع، ولا يفقه قولاً، ولا يذكر أمراً، ولا يعرف من صفات الإنسان شيئاً » [4].

وإذا كان الإسلام قد أكد الكيان المستقل للفرد في الحقوق التي قررها له كحق الحياة مثلاً. قال تعالى: ﴿**من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في الأرض**

---

(١) سورة مريم: الآيات ٩٣، ٩٤، ٩٥

(٢) البهي الخولي: الاشتراكية في المجتمع الإسلامي بين النظرية والتطبيق ـ مكتبة وهبة ـ (بدون تاريخ)، ص١١١

(٣) عبد الغني عبود: قضية الحرية وقضايا أخرى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٧٩م، ص ٩٨

(٤) عبدالله عبد الدايم: التخطيط التربوي ـ (مرجع سابق)، ص١٨٩

فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾(١) وحق التمـلـك قال عليه الصلاة والسلام؛ «إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا»(٢) وحق الحرية في الإعتقاد قال تعالى: **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾** (٣) إلى غير ذلك من حقوق لا يتسع المقام لذكرها فإن الإسلام حين منح الإنسان هذه الحقوق فرض عليه للمجتمع واجبات تكافئها ولا تتعارض مع هذه الحقوق بل تتكامل معها. قال ﷺ « كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته » (٤).

وهكذا « أقام الإسلام ـ بالتشريع وبالتربية ـ الموازين القسط بين الفرد والمجتمع أو بين الفردية والجماعية في حياة الإنسان » وعلى ذلك فالإسلام « لا يعد في المذاهب الفردية. كما لا يحسب في المذاهب الجماعية ذلك لأنه أخذ من كل منهما خير ما فيه. كما تنزه عن شر ما فيه » (٥).

ولم يذهب الإسلام في فهمه للطبيعة الإنسانية إلى القدرية المطلقة كما لم يذهب إلى التسيير المطلق والجبرية. وسوف نرى في عرضنا لقضية الحرية والطبيعة الإنسانية أن الإنسان ـ في الإسلام ـ مجبور نوعاً من الجبر وحر نوعاً من الحرية أما نوع الجبر فإن إرادته خاضعة لعاملي الوراثة والبيئة، وأما نوع الحرية فإن الغريزة والبيئة والتربية رغم تأثيرها لا تسلبه إختياره. ولولا أن إرادة الإنسان حرة في اختيار الخير والشر لكانت التكاليف الأخلاقية والأمر والنهي ضرباً من العبث. ولما كان هناك معنى للثواب والعقاب والمرح والذم(٦). ولقد

---

(١) سورة المائدة: آية رقم ٣٢

(٢) الإمام مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري): صحيح مسلم ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ (بدون تاريخ)، جـ٢، ص٤٢

(٣) سورة البقرة: آية رقم ٢٥٦

(٤) الإمام البخاري (محمد بن إسماعيل بن إبراهيم): صحيح البخاري بحاشية السندي ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م، جـ٣، ص١٨٣

(٥) يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٣٩٧هـ ـ١٩٧٧م، ص ١٤٨

(٦) ارجع إلى أحمد أمين: كتاب الأخلاق ـ الطبعة الثالثة ـ مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٤٤هـ =

كان لهذا المفهوم الشامل المتكامل المتوازن للطبيعة الإنسانية آثاره على العملية التربوية فأصبح هدف التربية في الإسلام تنمية الإنسان ككل. فلا تهدف التربية إلى تنمية الجسم وتحقيق مطالبه على حساب العقل ولا تقصد إلى تنمية العقل وتدريبه وإهمال الجسم ونبذ مطالبه وكبت دوافعه.

كما انعكس هذا المفهوم الشامل للطبيعة الإنسانية على مفهوم التربية فأصبحت التربية في الإسلام عملية مستمرة تتم من خلال تفاعل الإنسان المستمر مع عناصر الحياة المختلفة. ومن خلال هذا التفاعل يتم التأثير والتأثر ويتم تكوين الميول والإتجاهات التي تحدد سلوك الفرد والعلاقات التي تربط بينه وبين عناصر الحياة. وأصبحت التربية عملية لا تتوقف مدى الحياة لاتصالها بعقيدة المسلم ولكونها تتم في كل مكان يحدث فيه التفاعل بين الإنسان وبين غيره (١).

لقد كان هذا المفهوم الصحيح للتربية هو نتاج فهم صحيح للطبيعة الإنسانية ولمكانة الإنسان (الخليفة في الأرض) بين الكائنات ولعلاقاته بملكوت السماوات والأرض. وقد استند هذا المفهوم الصحيح للتربية والنابع من المفهوم الصحيح للطبيعة الإنسانية إلى تعاليم الإسلام التي تحث الإنسان على أن يقضي عمره وينفقه متعلماً يستزيد من العلم دون أن يشبع قال تعالى لنبيه ﷺ ﴿وقل رب زدني علماً﴾ (٢) وقال تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (٣) وقال سبحانه: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ (٤).

= ـ ١٩٢٥م، ص٦٢،٦٣

(١) إرجع لمزيد من التفصيل إلى: عبد الغني عبود: التعليم مدى الحياة في الإسلام ـ (المقولة الثانية من كتاب التربية المعاصرة) تأليف إبراهيم عصمت مطاوع وعبد الغني عبود ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٧م، ص٥٤ وما بعدها

(٢) سورة طه: آية رقم ١١٤

(٣) سورة الاسراء: آية رقم ٨٥

(٤) سورة يوسف: آية رقم ٧٦

وإذن لقد كان مفهوم التربية في الإسلام هو التربية المستمرة التي تستغرق حياة الإنسان من مهده إلى لحده قبل أن يعبر كل من (جون ديوي) و(كاندل) عن ذلك بقولهما: «التربية هي الحياة وليْست الإعداد للحياة»(١) وكان ذلك المفهوم الصحيح للتربية ضرورياً ليتمكن الإنسان من تعمير الكون ودفع عجلة الحياة إلى الأمام وتحمل أمانة التكليف ومسؤولية الخلافة. ولتحقيق ذلك كان عليه أن يبحث عن نظام الكون من حوله وعن العلاقات المختلفة بين ظواهره. ومن هنا كان العقل أداته للكشف عن جانب أو أكثر من القانون الأعظم الذي يسير به الله هذا الكون. وكل محاولة عقلية للكشف عن هذا القانون تؤكد سيادته على الكائنات من حوله واستحقاقه للخلافة في الأرض. وهو في كل محاولة من محاولاته يتصل بالواقع من حوله ويتفاعل معه مؤثراً ومتأثراً.

تلك نظرة سريعة وموجزة لمفهوم الطبيعة الإنسانية لدى العلماء والفلاسفة ومفهومها في الإسلام. غير أن مفهوم الطبيعة الإنسانية في الإسلام يحتاج إلى مزيد تفصيل تمضي إليه مع فصول هذا الكتاب لنجتلي ملامح هذه الطبيعة بدءاً من أصل النشأة تلك التي اختلفت فيها آراء الفلاسفة والمفكرين اختلافاً شديداً، وحارت فيها تخميناتهم وفروضهم. في الوقت الذي عرض فيه الإسلام أمر هذه النشأة الأولى عرضاً يستند إلى اليقين الذي تتطلع إليه الإنسانية دونما حاجة إلى تلك التخمينات التي تفتقد الدليل والبرهان فإلى قضية الخلق والنشأة الأولى.

---

(١) Dewey John: Education Today; G.P. Putman's Sons, New york.1940, P.6. and
— Dewey John: Democracy and Education An Introduction to The Philosophy of Education; The Macmillan company. New york 1916. P.7
— Kandel I.L.: American Education In the Twentieth cantury; Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1957, P.111

خلق الإنسان ونشأته

اختلفت آراء المفكرين والفلاسفة اختلافاً بيّناً حول خلق الإنسان وأصل نشأته، وتضاربت هذه الآراء في التعرف على أصل الكائن البشري الأول. . من أين جاء؟ ومم تطور؟

وفي الوقت الذي قررت فيه جميع الأديان السماوية أن الإنسان قد خلق خلقاً مستقلاً. وأنه لم تتحول أية كائنات حية أخرى إلى الإنسان، كذلك لم ينحدر الإنسان وهذه الكائنات الحية من أصل مشترك واحد في الأزمان الخالية فقال تعالى في سورة آل عمران: ﴿**إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون**﴾ [1] وجاء في الاصحاح الأول من سفر التكوين (١٠) في الكتاب المقدس: «وقال الله لتنبت الأرض عشباً وبقلاً يبزر بزراً وشجراً ذا ثمر يعمل ثمراً كجنه بزره فيه على الأرض».

«فخلق الله التنانين العظام وكل ذوات الأنفس الحية الدبابة التي فاضت بها الحياة كأجناسها وكل طائر ذي جناح كجنه»(٢١).

. ومع ذلك يقرر أنصار نظرية التطور إن الإنسان لم يخلق خلقاً مستقلاً. وأنه ارتقى إلى ما هو عليه بعد أن مر بسلسلة من التطور بعد النشوء عن الذرة الأصلية التي هي أصل الحياة. ويرون أن أنواع الأحياء تتحول وتتعود على حسب العوامل الطبيعية. وأنها ترجع إلى أصل واحد أو أصول قليلة لعلها هي الخلايا البدائية.

---

(١) سورة آل عمران: آية رقم ٥٩

ولقد دار صراع عنيف بين مؤيدي التطور وخصومهم. واتسم ذلك الصراع في جزء منه بالطابع الديني. باعتبار أن ما جاءت به نظرية التطور يخالف ما جاءت به الأديان السماوية فيما يتعلق بخلق الإنسان ونشأته.

ومن الخطأ أن نظن أن القول بالتطور أو بتقارب الأنواع أو بتدرجها كان مجهولاً قبل ظهور مذهب دارون. فذلك « رأي قديم قال به فلاسفة اليونان وعرفه مفكرو العرب... وإنما الجديد منه إسناده إلى أسباب العلوم الطبيعية التي شاعت بين أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. وابتدأ القول به مع ابتداء البحث العلمي على مناهج العلماء المحدثين».

قال به العالم النباتي (كارل لينوس) Carl Linnaeus (١٧٠٧ - ١٧٧٨) الذي عنى بتصنيف الأنواع والأجناس في دراسة للنبات وبنى على هذا التصنيف رأيه في أنواع الأحياء على التعميم.

وقال به العالم النباتي الفرنسي (بوفون) Buffon (١٧٠٧ - ١٧٨٨) الذي ألف كتابه المفصل عن التأريخ الطبيعي بمعاونة الأستاذ (دوبنتون) Daubenton وآخرين واتخذ من تصنيف أنواع النبات رأياً يماثله في تصنيف أنواع الحيوان. وكان من المعاصرين لهذين العالمين (اراسموس دارون) Erasmus Darwin (١٧٣١ - ١٨٠٢) جد دارون الذي ينسب إليه مذهب النشوء والتطور. فكان رائداً لحفيده في القول بالتقارب بين الإنسان والحيوانات العليا. وعاش معه في عصره العالم (لورد منبودو) Lord Monboddo (١٧١٤ - ١٧٩٩) صاحب كتاب (أصل اللغة وترقيها) وكتاب (ما وراء الطبيعة في العصور القديمة) ومذهبه في تطور الإنسان ظاهر من بحثه عن الأسباب الطبيعية لتطور اللغة. وعن العلاقة بين الطبيعة وما وراء الطبيعة عند الأقدمين.

لكن مذهب النشوء لم يعرف بتفصيله قبل العالم الفرنسي (لامارك) Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩) ثم العالمين شارل دارون (١٨٠٩ -١٨٨٢)وزميله

الفريد رسل والاس (١٨٢٣ - ١٩١٣) وعلى مباحث هؤلاء الثلاثة يقوم مذهب النشوء أو مذهب التطور [١].

وعلى الرغم من أن أنصار التطور جميعاً يقولون بتحول الأنواع ويردون كثرتها إلى نوع واحد أو أنواع قليلة إلا أنهم لا يتفقون على أسباب التحول. ولقد ظهرت نظريات ومذاهب عدة تفسر أسباب التحول كان من أبرزها نظرية لامارك ونظرية دارون ونظرية الطفرة لدى فريز. نستطيع أن نوجز رأي كل منهما فيما يلي:

أولاً نظرية لامارك[٢]:

يعتمد المذهب اللاماركي Lamarckism الذي وصفه العالم الفرنسي البيولوجي(جان بابتست لامارك) Jean Baptiste Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩) على قانونين أساسيين:

القانون الأول: قانون الإهمال والاستعمال.

والقانون الثاني: قانون الصفات المكتسبة تورث من جيل لآخر.

حيث يرى (لامارك) أن صفات الفرد ما هي إلا نتيجة فعل البيئة منذ العصور الأولى لخلق الحياة. وأن استعمال العضو أو إهماله ومدى الحاجة إليه هي التي تسبب وجود ذلك العضو أو انقراضه . أي أن (لامارك) يعزي التطور إلى أثر البيئة التي يعيش فيها الكائن الحي. والتغير الذي يحدث في الكائنات أثناء تطورها إنما يحدث بتأثير البيئة الخارجية المحيطة بالكائنات فيتم التغير في الإتجاه الملائم لهذه البيئة. ويكون هذا التغير بطيئاً ولكنه مستمر فيؤدي إلى ظهور صفات جديدة تورث وتؤدي إلى إنتاج أنواع أو سلالات جديدة.

---

(١) عباس محمود العقاد: موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية (القرآن والإنسان) ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م ص١٩٠-٢٩١

(٢) علي أحمد الشحات: نظرية التطور بين العلم والدين ـ تقديم دكتور مصطفى كمال طلبة ـ مؤسسة الخانجي ـ القاهرة (بدون تاريخ)، ص٣٧-٤١

ويفترض (لامارك) أنه إذا تطلبت الظروف البيئية التي يعيش فيها الحيوان من عضو ما أن يعمل أكثر من غيره. فإن هذا العضو لا بد له أن يكبر وينمو نمواً غير طبيعي وبذلك يقوى كثيراً عن ذي قبل أي قبل أن يخضع لتأثير تلك الظروف البيئية. وعكس ذلك صحيح أيضاً. أي أنه اذا لم تتطلب هذه الظروف البيئية المحيطة بالكائن الحي من عضو ما من أعضاء الجسم مزيداً من العمل والنشاط فإن هذا العضو سرعان ما يصغر في الحجم ويضمر. وبذلك فإننا نرى في المثل الأول إستعمال بينما نرى في المثل الثاني إهمال.

ولعل من أشهر الأمثلة التي أعطاها (لامارك) تأييداً لرأيه هو مثال عنق الزرافة. فيعزى الطول غير العادي لرقبة الزرافة إلى أنها كانت تمد عنقها في سبيل الحصول على أوراق الأشجار العالية. فحدث ازدياد في الطول لفقرات العنق تدريجياً. ثم ورث زراف الأجيال السابقة هذا الطول ووصل الزراف كله إلى ما هو عليه الآن من أعناق طويلة ولقد عارض هذه النظرية كثير من العلماء واثبتوا خطأها. وكان من أقوى الضربات التي وجهت إلى تلك النظرية التجارب التي أجراها العالم الألماني (أوجست فايزمان) وذلك عام ١٨٨٧م. حيث أجرى (فايزمان) عملية بتر في أذناب الفئران لمدة ١٩ جيلاً متتالية بدون أن يحصل على فأر واحد بدون ذنب. وقد خرج (فايزمان) من تجاربه بنتائج هامة منها:

١ ـ أنه أثبت أن الصفات الوراثية تنتقل إلى الأجيال التالية عن طريق الخلايا الجرثومية Germ Plasm.

٢ ـ أنه توجد تلك الخلايا في نسيج آخر جسمي وهو Somato plasm. وأي تأثير في النسيج الجسمي دون التأثير على الخلايا الجرثومية لا ينتقل إلى الأجيال التالية.

وبذلك بيّن (فايزمان) أن الصفات التي يرثها الكائن الحي عن أبويه تأتي عن طريق الخلايا الجرثومية Germ plasm ولا دخل للخلايا الجسمية فيها. ومن

المعروف أن الخلايا الجرثومية لا تخضع للمؤثرات والظروف البيئية التي تتطلب من عضو ما إهمالاً أو إستعمالاً.

ومن الأمثلة الشهيرة التي أثبتت عدم صحة الرأي القائل بتوارث الصفات المكتسبة عملية الختان عند المسلمين واليهود والتي تجري منذ آلاف السنين ومع ذلك لا تترك آثاراً وراثية.

ثانياً: نظرية دارون [1]:

صاحبا هذه النظرية (تشارلس روبرت دارون) Charles Robers Darwin (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) وصديقه (الفريد رسل ولاس) Alfred Russel Wallace (١٨٢٣ ـ ١٩١٣). وحيث توصل كل منهما ـ على انفراد ـ إلى نتائج تشرح نظرية التطور وأصل الأنواع. وعرفت تلك النظرية بالداروينية Darwinism وتعتمد هذه النظرية على النقاط التالية:

أولاً: ١ ـ الأنواع الموجودة على سطح الأرض من الكائنات الحية تنتج ذرية كثيرة تقدر بالملايين على مر الأجيال ولو فرض، أن نسل تلك الكائنات عاش كله. بل لو أن ذرية النوع الواحد قد عاشت كلها لما كان هناك متسع على ظهر كوكبنا الأرضي للحياة.

٢ ـ لاحظ (دارون) كذلك أن عدد أفراد النوع الواحد من الكائنات يظل كما هو ثابتاً تقريباً لفترة طويلة.

٣ ـ بذلك استنتج (دارون) مما سبق أن هناك تنافساً بين أفراد النوع الواحد من أجل البقاء. أي أن هناك في الطبيعة صراعاً من أجل البقاء Struggle for existence ومعنى ذلك أن هناك قوى في الطبيعة تعمل على الحد من عدد أفراد كل نوع من أنواع الكائنات الحية. وتعمل تلك القوى على حفظ التوازن بين أنواع الحياة وذلك في البيئات المختلفة.

---

(١) المصدر السابق: ص٤٢-٤٥

ثانياً: ١ ـ الكائنات الحية تختلف بعضها عن بعض حتى أن أفراد النوع الواحد تختلف أيضاً فيما بينها. وهذا الاختلاف يضفي على بعض الأفراد ميزة على غيرهم وذلك عن طريق الصراع من أجل البقاء. وبذلك تكون لديهم فرصة للتناسل والبقاء. وتلك الكائنات بطبيعة الحال هي التي تتلاءم وبيئتها الجديدة التي تعيش فيها.

٢ ـ مما سبق استنتج (دارون) و(ولاس) استنتاجهما الثاني وهو: أن لبعض السلالات أو الكائنات من الصفات ما يجعلها أكثر مواءمة لظروف البيئة المحيطة بها والتي تعيش فيها. وهذه الكائنات هي التي تتفوق على غيرها في التنازع على البقاء. وهذا ما عبر عنه (دارون) بالبقاء للأصلح.

ومعنى ذلك أن التطور يحدث نتيجة للاختيار الطبيعي. أي أن التغير في الأنواع يحدث بانقراض الأفراد الضعيفة والتي لا تتلاءم والبيئة التي تعيش فيها. وبذلك تنقرض ولا تورث صفاتها.

ثالثاً: وثمة ظاهرة ثالثة تتضمنها نظرية الداروينية وهي أن النتاج يحمل صفات والديه. وحيث أن تلك الصفات المميزة التي ساعدت الآباء على البقاء والتكاثر موجودة في التراكيب الوراثية للآباء. فإن تلك الصفات تنتقل من جيل الآباء إلى الجيل التالي عن طريق الوراثة. ومن ثم يكون لجيل الأبناء فرصة التكاثر والبقاء.

ثالثاً: نظرية الطفرة [1]:

اكتشف نظرية الطفرة عالم النبات الهولندي (هوجو دي فريز) Hugo de Vries (١٨٤٨ ـ ١٩٣٥) وذلك خلال أبحاثه لاستنباط أنواع جديدة من الأزهار.

وتعرف الطفرة Mutation بأنها التغير الفجائي في طبيعة العامل الوراثي

(١) المصدر السابق: ص٤٦، ٤٧

الذي ينشأ عنه تغير في الصفة الوراثية وقد درس كثير من العلماء ظاهرة وكيفية حدوثها ومن هؤلاء العلماء: — Morgan — Muller — Demerc — Stadler Emerson. وتتلخص الحقائق التي توصلوا إليها في النقاط التالية:

١ ـ تنشأ الأنواع الجديدة بين الكائنات الحية فجأة وذلك عن طريق الطفرة. وهذا التنوع أو التغير الفجائي يختلف به النتاج عن الأصل.

٢ ـ ليس هناك ثمة علاقة بين الطفرة وبين الاختلافات الظاهرة بين أفراد النوع.

٣ ـ هذه الطفرة تورث.

٤ ـ مقدرة الكائن على الطفرة توجد كامنة في الأصل.

٥ ـ الطفرة قد تكون مفيدة للكائن الحي ولكن غالباً ما تكون الطفرات مضرة بتلك الكائنات.

٦ ـ نسبة ظهور الطفرات في الطبيعة منخفضة جداً

٧ ـ قد يحدث للعامل الوراثي أكثر من طفرة واحدة.

٨ ـ تحدث الطفرة في أية فترة من فترات حياة الفرد.

٩ ـ قد تتغير نسبة الطفرة نتيجة ظهور طفرة أخرى.

١٠ ـ الطفرات غالباً ما تكون متنحية بالنسبة للعامل الطبيعي.

وتجدر الاشارة إلى أن هناك نظريات أخرى لتفسير أسباب تحول الأنواع غير هذه النظريات الثلاث منها: نظرية ليسنكو ميتشورين، والنظرية الدردوينية الحديثة، ونظرية التطور التوازنية وغيرها. وخلاصتها جميعاً أن أنواع الأحياء تتحول وتتعدد على حسب الأنواع الطبيعية وأنها ترجع إلى أصل واحد أو أصول قليلة. وجميعها ينفي أن يكون الإنسان قد خلق خلقاً مستقلاً.

وكما ذكرت لقد دار صراع عنيف بين أنصار التطور وخصومهم واتسم ذلك

الصراع في جزء منه بالطابع الديني إذ أن ما جاءت به نظرية التطور يخالف ما أخبرت به الأديان السماوية من خلق آدم عليه السلام خلقاً مستقلاً. حتى لقد حرم بعض معاهد العلم تدريس مذهب النشوء. فظل هذا التحريم باقي الأثر إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى بسنوات وحوكم الأستاذ (سكوب) في شهر يوليو **١٩٢٥**م لأنه خالف القانون الذي حرم تدريس هذا المذهب لخروجه على العقيدة الدينية. وقد أورد الأستاذ (العقاد) ما دار أثناء المحاكمة بين محامي الدفاع وخبير الاتهام (١) وقد احتدم الجدال أثناء الاستجواب حتى اندفع الفريقان إلى التشهير بالعقائد الشائعة وبالمذاهب العلمية. وكان أثر الضجة التي رددتها الصحف والأندية الثقافية حول هذه المحاكمة أن قانون التحريم قد سقط بالإهمال ثم بالإلغاء.

إلا أن الباحثين الدينيين عدلوا أخيراً عن التحريم بقوة القانون إلى مناقشة المذهب بالبراهين العلمية ولعلنا نذكر تلك « المناظرة الحامية الوطيس والتي احتدم فيها النقاش بين اسقف اكسفورد (صموئيل ولبرفورس) وبين صديق دارون وزميله (توماس هكسلي) الذي كان من أكبر المؤيدين لدارون ونظريته ففي هذه المناظرة وجه الأسقف (صموئيل) سؤاله إلى (هكسلي) محقراً نظرية دارون وقائلا له بتهكم: هل يسمح لنا السير توماس هكسلي أن يخبرنا عن جده أم جدته. يدّعي أن أصله ينحدر من سلالة القرود. وصمت الأسقف لانتظار الرد وتعلقت عيناه بهكسلي ليرى وقع هذا السؤال عليه ظاناً منه أنه وجه ضربة قاضية لكرامة هكسلي تجعله يتراجع عن رأيه وعن مساندة (دارون) في نظريته.

وفي أثناء هذه اللحظات سرت في القاعة موجة من الهمسات بين جمهور الحاضرين واشرأبت أعناقهم نحو هكسلي. وبخطوات وئيدة سار هكسلي نحو المنصة وألقى كلمته وأورد حججه وآراءه ثم ضمنها بجملته اللاذعة قائلاً:

(وأود أن أؤكد للجمهور الكريم بأني لا أخجل من إثبات الرأي القائل

---

(١) إرجع إلى عباس محمود العقاد: القرآن والإنسان (مرجع سابق)، ص٣٠٩، ٣١٠

بأني والقردة العليا منحدرون من أصل واحد وإذا كان ثمة من جد أخجل من الانتساب إليه فهو رجل مثل اسقف اكسفورد).وهنا ساد القاعة هرج ومرج واضطربت لهذه الطعنة الموجهة لأحد رجال الكنيسة» [١].

وراح الباحثون الدينيون يناقشون مذهب التطور بالبراهين العلمية. فأخذ منهم فريق في تفسير المذهب بالمعنى الذي يوافق الروايات الدينية بمعانيها الرمزية. وأخذ الفريق الآخر في إنكاره بالأدلة العلمية التي استند إليها العلماء ولا يزالون يستندون إليها إلى هذه الأيام.

فصدر عن الاحتفال بانقضاء ستين سنة على إعلان المذهب كتاب من كتب البحث العلمي على الطريقة الدينية ألفه الأستاذ (ث. ب. بيشوب) وسماه (النشوء منتقداً) ثم تدفقت الكتب التي تعرض لهذه المباحث بأقلام علماء الطبيعة وعلماء اللاهوت. ولكن مؤلفات اللاهوتيين لم تكن دون مؤلفات العلماء والطبيعيين في حجج العلم وشواهد التجربة وصدق النظر في أقوال الأنصار والخصوم.

وفي الشرق العربي تصدى للرد على أنصار التطور (جمال الدين الأفغاني) ثم (محمد رضا آل العلامة التقي الأصفهاني) وألف كتابه (فلسفة دارون) وتتابعت بعد ذلك المؤلفات الناقدة لهذا المذهب [٢] ولا أستطيع أن أورد كل أوجه النقد التي وجهت إلى نظرية التطور فتهاوت معها أصولها غير أني أستطيع الإشارة إلى بعضها من ذلك [٣]:

١ - أن الأجناس المتطورة تعيش اليوم مع الأجناس التي يقال إنها انبثقت منها.

٢ - في جدول الأجناس المتسلسلة توجد حلقات مفقودة. وقد مثل عالم المورثات

---

(١) علي أحمد الشحات: نظرية التطور بين العلم والدين - (مرجع سابق)، ص١٠-١٢

(٢) عباس محمود العقاد: (مرجع سابق)، ص٣١٠ - ٣١٢ وانظر ص٣٢٦

(٣) إرجع إلى بشير تركي: لله العلم - الطبعة الأولى - مطبعة الإتحاد العام التونسي للشغل - تونس - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م، ص٦٤-٧٨

النمساوي (دينار سباليسن): هل صحيح أننا لا نعلم إلى الآن كل الحلقات الوسيطة في تطور الإنسان انطلاقاً من الحيوان ؟ فأجاب بقوله: « طبعاً فهو قريب الاحتمال أننا لن نعرفها أبداً ».

ويقول الأستاذ (بيار بيبارسون) في كتابه (أصل الإنسان) « ويعتمد بدون حجة علمية على احتمال وجود إنسان في العهد الثالث على الحلقات المفقودة في السلسلة الرابطة بين القرد والإنسان ».

٣ ـ إن حساباً بسيطاً يبين أن التطور الجنسي الذي يقع صدفة مستحيل. وقد قال الله تعالى: **﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له. إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له. وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ما قدروا الله حق قدره إن الله لقوي عزيز﴾**[١].

٤ ـ لا تستطيع الخلية الأولى أن تحوي كل المعلومات التي حسبها ستتطور إلى الآن. يقول الأستاذ (بيارقراس) في كتابه (تطور الحي ١٩٧٤م) « إذا كان التطور يقع بدون اكتساب موروثات جديدة ينبغي علينا أن نقبل أن الكائن الحي الأول يحوي عدداً كافياً من المورثات التي تحدث بتغيرها النباتات والحيوانات السابقة واللاحقة وهذا محال. وكل نظام يدعي تفسير التطور ينبغي عليه أن يتخذ طريقة ليس فيها تغير المورثات ولا الصدفة».

ويقول الأستاذ (جول كارل) الفرنسي في كتابه (الإنسان الأول) « إذا أردنا أن نلخص في كلمة كل ما علمناه عن الإنسان الأول خلال هذه الصفحات. نستطيع أن نقول بكل تأكيد: إننا لم نعلم عنه شيئاً».

٥ ـ إذا تطور الإنسان مادياً ـ إذا كان هناك تطور ـ فلا يتطور إلا إلى حيوان لا من حيوان إلى إنسان وذلك حسب قانون التطور.

---

(١) سورة الحج: الآيتان ٧٣، ٧٤

إلى غير ذلك من أوجه النقد التي اثبتت خطأ نظرية التطور كقول بعض « علماء الأحياء المعاصرين إن الأصوات المنطوقة التي تصدر عن القردة والقردة العليا مختلفة تماماً عن اللغة الإنسانية ويشرحون ذلك بقولهم إن الأنسجة العصبية في مناطق معينة من اللحاء المخي في الإنسان ـ وهي بالغة الدقة في وظائفها ـ مصدر كلام الإنسان من إيقاع وتنغيم وانتقال من النطق بحرف أو لفظ إلى حرف أو لفظ آخر. لكن القردة والقردة العليا محرومة من هذه الخصائص التشريحية. وإذا أضفنا إلى ذلك أن اللغة الإنسانية تقوم على الرمزية بمعنى أن بعض مفرداتها وعلاماتها تدل على تصورات مجردة لا ترتبط بموضوعات حسية قريبة، لزم أن تكون هذه اللغة مختلفة عن أصوات الحيوانات اختلافاً في النوع لا في الدرجة » (١).

وإذا كانت التخمينات حول خلق الإنسان وأصل نشأته قد ضربت في تيه من الحيرة على غير هدى فرأى بعضها:

أن العناية الإلهية أوجدت الحياة بجميع أطوارها بسلسلة من الخلق.

أو أن الحياة التي وصلت في نهاية تطورها إلى الإنسان كانت نتيجة ـ على سبيل المصادفة ـ لمزيج من المواد الكيماويةمع الماء أو أن الله خلق الإنسان من عناصر الأرض الأصلية ثم وهبه الحياة وتدرج حتى بلغ في نهاية تطوره إلى أن أعطي دماغاً يفكر به فصار بذلك سيداً وحاكماً على جميع الأشياء المتصفة بالحياة وعلى كثير من أنواع الجماد (٢).

وإذا كان الأمر في قضية النشأة الأولى لا يعدو أن يكون مجموعة من الفروض والتخمينات التي تبدو عليها الحيرة والعجز فإن القرآن الكريم يأخذنا بأيدينا إلى اليقين الذي تتطلع إليه الإنسانية لنجتلي قضية النشأة الأولى دون أن نضطر إلى تخمينات تفتقد الدليل والبرهان.

---

(١) محمود فهمي زيدان ـ في النفس والجسد ـ (مرجع سابق)، ص١٥

(٢) تقي الدين العلالي: الطريق إلى الله ـ الطبعة الأولى ـ دار الفتح للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م، ص ٥٦، ٥٧

القرآن وخلق الإنسان

يقرر القرآن الكريم أن الإنسان خلق خلقاً مستقلاً. ولم ينحدر هذا الإنسان من أصل حيواني عبر مراحل انتقالية تطور فيها هذا الحيوان حتى صار إنساناً. قال تعالى: **﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾** (١) وقال تعالى: **﴿ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه. وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾** (٢).

وتكررت الإشارة إلى خلق الإنسان من تراب ومن نطفة ثم من علقة في آيات كثيرة في القرآن الكريم. ورغم أنه ليس من شأن البحث أن يعرض للآراء العلمية في تأويل هذه الآيات وتفسيرها في ضوء معطيات العلم الآن أيماناً بأن « طبيعة النص القرآني من حيث هو كتاب هدى ودين تقتضي توجيه كل لفظ وآية إلى مناط الهداية والاعتبار. ولمثل هذه الغاية يحرص كتاب الإسلام على تذكير الإنسان بهوانه وضعفه فيلفته إلى خلقه من تراب أو من طين أو من نطفة أو من علقة ثم من مضغة. أو من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب. ولا شيء في هذا يحتاج الإنسان فيه إلى دراسة علمية ليدركه » (٣)

ورغم أن أمر النشأة الأولى غيب لم يطلع الله البشر عليه ـ كما أخبرنا القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿ما أشهدتم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾** (٤) إلا أننا سنعرض آيات الخلق التي وردت في الكتاب الكريم نستجلي منها ملامح الصورة في قضية النشأة الأولى ونأخذ العظة والعبرة. مع

---

(١) سورة آل عمران: آية رقم ٥٩

(٢) السجدة: الآيات ٦ـ٩

(٣) عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان ـ الطبعة الثانية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٧٥م، ص٢٢

(٤) سورة الكهف: آية رقم ٥١

التسليم بأنه لا مجال لإلزام القرآن الكريم تأويلات واجتهادات المفسرين في كيفية الخلق.

ويحوي القرآن الكريم مجموعة من الحقائق المتعلقة بخلق آدم وأطوار ذلك الخلق أوردها الأستاذ عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني في كتابه (الأخلاق الإسلامية وأسسها) على النحو التالي [1]:

١ ـ يشير القرآن الكريم إلى مرحلة زمنية لم يكن الإنسان شيئاً فيها مذكوراً ثم وجد. قال تعالى: **﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾**[2] فقد مر عليه حين من الدهر السحيق في أغوار الزمن الماضي لم يكن للإنسان فيه وجود. وقد جاء البيان على طريقة التساؤل لانتزاع الجواب من منصفي أهل العلم وأهل النظر. والجواب الحتمي: نعم لقد أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً. إذ لو كان له وجود لعرف هذا الوجود.

٢ ـ ويلفت القرآن الكريم النظر إلى أن الماء هو العنصر الأول من العناصر المادية التي تكون منها خلق جسد الإنسان. كما هو العنصر الأول الذي خلق منه كل كائن حادث. ودل على هذه الحقيقة نصوص متعددة من القرآن الكريم.

قال تعالى: **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾** [3].

﴿والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجليه ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء. إن الله على كل شيء قدير﴾ [4].

---

(١) عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: الأخلاق الإسلامية وأسسها ـ الطبعة الأولى ـ دار القلم ـ بيروت ـ ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩، الجزء الأول من ص٣٠٢ـ٣٠٨

(٢) سورة الإنسان: آية رقم ١

(٣) سورة الأنبياء: آية رقم ٣٠

(٤) سورة النور: آية رقم ٤٥

﴿**وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديراً**﴾[1].

٣ - كما يلفت القرآن الانتباه إلى أن التراب هو العنصر الثاني من العناصر التي تكون منها خلق جسد الإنسان. فالإنسان الأول كان التراب عنصراً من عناصر تكوين خلقه. قال تعالى: ﴿**إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون**﴾[2] والتراب عنصر من عناصر تكوين كل إنسان بعد آدم إذ من التراب النبات ومن النبات الغذاء ومن الغذاء الدم ومن الدم النطفة ومن النطفة الجنين. يقول تعالى: ﴿**والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً**﴾[3]ويقول تعالى: ﴿**هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون**﴾ [4] ويقول تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون**﴾ [5]

٤ - ويشير القرآن الكريم إلى خلق الإنسان من طين. والطين هو امتزاج عنصري الماء والتراب. قال تعالى: ﴿**ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذي أحسن كل شيء خلقه. وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه. وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون**﴾ [6] وقد وصف الله الطين في بدء خلق الإنسان الأول بأنه طين لازب. أي لاصق بعضه ببعض متماسك لزج. قال تعالى: ﴿**إنا خلقناهم من طين لازب**﴾ [7].

---

(١) سورة الفرقان: آية رقم ٥٤
(٢) سورة آل عمران: آية رقم ٥٩
(٣) سورة فاطر: آية رقم ١١
(٤) سورة غافر: آية رقم ٦٧
(٥) سورة الروم: آية رقم ٢٠
(٦) سورة السجدة: الآيات ٦-٩
(٧) سورة الصافات: آية رقم ١١

٥ - ثم تأتي بعد مرحلة الطين اللازب وهي مرحلة الحمأ المسنون. والحمأ هو الطين الذي تغير واسود بطول مجاورة الماء والمسنون هو المصدر. قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون﴾ (١).

٦ - بعد ذلك تأتي مرحلة جفاف الطين حتى يصير صلصالاً. والصلصال هو الطين اليابس غير المطبوخ يصلصل أي يصون عن نقره. هذا الصلصال يشبه الفخار إلا أنه ليس فخاراً لأن الفخارِ مطبوخ بالنار قال تعالى: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾ (٢).

٧ - ثم تأتي مرحلة نفخ الروح بعد أن صارت الطينة ذات صورة بشرية كاملة. قال تعالى: ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ (٣).

٨ - حتى إذا تم خلق الإنسان الأول آدم عليه السلام يشير القرآن الكريم إلى أن الله سبحانه خلق منه زوجه. قال تعالى ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ (٤). وقال تعالى: ﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ (٥) ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام. إن الله كان عليكم رقيباً﴾ (٦). والحق أن ليس في كتاب الله إشارة الى كيفية الخلق تلك. وقد ذاع في البيئة الإسلامية أن حواء خلقت من ضلع آدم وترد حكاية الضلع هذه في حديث نبوي شريف روى مسلم في صحيحه من حديث

---

(١) سورة الحجر: آية رقم ٢٦

(٢) سورة الرحمن: آية رقم ١٤

(٣) سورة ص: الآيتان ٧١، ٧٢

(٤) سورة الأعراف: آية رقم ١٨٩.

(٥) سورة الزمر: آية رقم ٦

(٦) سورة النساء: آية رقم ١

أبي هريرة قال النبي ﷺ: «استوصوا بالنساء. فإن المرأة خلقت من ضلع أعوج وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه. إن ذهبت تقيمه كسرته. وإن تركته لم يزل أعوج. استوصوا بالنساء خيراً»(١) وقد فهم البعض هذا الحديث «فهماً حرفياً مع أن الضلع فيه من التعبير المجازي الذي نعرفه في أسلوب البيان العربي. وإذا صح الحديث فليس القصد منه تحديد أصل الخلقة. وإنما هي وصية من نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام. بالترفق بالمرأة والتحذير من أخذها بالشدة. مثله مثل الحديث الآخر (رفقاً بالقوارير) فهل خلقت النساء من قوارير؟»(٢).

٩ ـ ثم يلفت القرآن الكريم الإنتباه إلى خلق السلالات البشرية بعد خلق الإنسان الأول وزوجه. قال تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة. فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً. ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾ (٣)

وإذا كانت كيفية خلق الإنسان الأول غيباً لم يطلع الله الإنسان عليه. فإن الحقائق التي تتعلق بخلق السلالات الإنسانية بعد خلق آدم وزوجه بدءاً من مرحلة النطفة ومروراً بمرحلة العلقة فالمضغة فخلق العظام وما يتبع ذلك من بناء اللحم على العظام. هذه الحقائق تخضع لإمكان البحث الإنساني. وقد أصبحت الآن معروفة بل إن البحث العلمي أثبت في جلاء هذه الحقائق.

أما خلق الإنسان الأول فلا يخضع للمشاهدة الإنسانية. ولا يقع تحت طائلة التجربة. وإنما جاءنا خبر القرآن به لتنتفي بعد ذلك كل التخرصات والتكهنات عن خلقه مصادفة أو تطوره عن الحيوان. فذلك رجم بالغيب لا

---

(١) الإمام مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري) صحيح مسلم ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ)، جـ١ ص٦٢٥

(٢) عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان ـ (مرجع سابق)، ص ٤٣

(٣) سورة المؤمنون: آيات رقم ١٢-١٤

يملك دليل الإثبات. وقد أراد الله سبحانه ألا يظل الإنسان أسير جهله وتخبطه في معرفة أصل النشأة الأولى. ولم يرد الله أن يهدر الإنسان طاقاته الفاعلة في سبيل البحث عن شيء لن يصل فيه إلى نتيجة لعجزه وتصور إمكاناته حقيقة لقد أعطى الله الإنسان « إمكانيات خلاقة وقدرة نافذة. ورؤية عظيمة. ولكن هذا وحده لا يكفي. إن إمكانياته وقدرته ورؤياه لها أرضية واسعة للسعي والحركة. . . . ولكن هناك مدى أوسع بكثير من هذه الأرضية ولو ترك الإنسان وحده لظل يتحرك كالأعمى يقوم ويسقط إلى أن يأتي يوم يسقط فيه في الهوة التي لا قيام بعدها »(١) والتعرف على أصل النشأة الأولى للإنسان يفوق ما عند الإنسان من طاقات وقدرات وينأى عن علم الإنسان. وأية نتيجة يتوصل إليها غير ما جاء به القرآن الكريم هو تخمين وتكهن لا يعود بالنفع على الإنسان. «ولا يعيب الإنسان المفكر أبداً أن يقرّ بعجز عقله الآن عن إدراك حقيقة ما. فما أكثر ما لا نعرفه بيقين. وإنما الذي يعيبه حقاً هو أن يسارع فينكرها لمجرد الانكار. أو يخوض في الكلام عنها متأولاً بما لا يعرف»(٢).

لقد أثبت القرآن الكريم أن الله خلق آدم. فلا مجال إذن لتطور أو نشوء عن الذرة الأصلية للحياة وشاء الله ـ أن تكون الأرض مستقراً له إلى وقت معلوم. قال تعالى: ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين﴾(٣). وجعله صاحب رسالة حيث استخلفه في الأرض ليعمرها ويستخرج خيراتها وجعل طبيعته مؤهلة للقيام بهذه الرسالة. وهذا ما سنعرض له في مسألة الخلافة في الأرض.

---

(١) عماد الدين خليل: تهافت العلمانية ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ص ٢٠

(٢) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: الإنسان والكون في الإسلام ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٧٥م، ص٦٨

(٣) سورة البقرة: آية رقم ٣٦

الإنسان بطبيعته خليفة في الأرض

استحق الإنسان بما زوده الله من خصائص ووهبه من قدرات واستعدادات أن يكون محور الحياة في هذا الكون وأن يكون موضع التكريم الرباني والعناية الإلهية، وأن يصطفيه الله سبحانه للخلافة في الأرض. قال تعالى: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة. قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك. قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾**(١) والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه والمراد به «آدم عليه السلام وبنوه وإنما اقتصر عليه استغناء بذكره عن ذكرهم كما يستغنى عن ذكر القبيلة بذكر أبيها كمضر وهاشم... والمراد بالخلافة إما الخلافة من جهته سبحانه في إجراء أحكامه وتنفيذ أوامره بين الناس وسياسة الخلق لكن لا لحاجة به تعالى إلى ذلك بل لتصور استعداد المستخلف عليهم وعدم لياقتهم بقول الفيض بالذات فتختفي الخواصي من بنيه (آدم عليه السلام). وإما الخلافة ممن كان في الأرض قبل ذلك فتعم حينئذ الجميع»(٢).

وتبعاً لهذه الصفة (الخلافة) النافذة بأمر الله وبمشيئته «اختص الإنسان بواجبين، وتحمل مسؤولية مزدوجة: الأولى مسؤولياته وواجباته حيال ربه.

---

(١) سورة البقرة: آية رقم ٣٠

(٢) قاصي القضاة أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي (٩٠٠هـ - ٩٨٢هـ): تفسير إبي السعود. أو (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - مكتبة الرياض الحديثة - الرياض - ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، جـ١ ص١٤٢

والأخرى واجباته ومسؤولياته الناشئة عن علاقته بالعالم.

وحق عليه أن يتحمل أعباء هذه المسؤوليات والواجبات المزدوجة مع الاحتفاظ في الوقت ذاته بالموازنة الصحيحة بين علاقته بالله وعلاقته بالعالم»[١].

وطبيعة الإنسان هي التي جعلته مؤهلاً لحمل تبعات الخلافة وأمانة التكليف وحرية الإختيار فقد خلق الله سبحانه «هذا الإنسان جسماً كثيفاً وروحاً شفافاً، جسماً يشده إلى الأرض وروحاً يتطلع إلى السماء، جسماً له دوافعه وشهواته، وروحاً له آفاقه وتطلعاته، جسماً له مطالب أشبه بمطالب الحيوان وروحاً له أشواق كأشواق الملائكة... هذه الطبيعة المزدوجة ليست أمراً طارئاً على الإنسان، ولا ثانوياً فيه، بل هي فطرته التي فطره الله عليها، وأهله بها للخلافة في الأرض منذ أن خلق آدم خلقاً جمع بين قبضة الطين، ونفخة الروح»[٢].

فطبيعته ـ كما سبق أن بينا ـ مكونة من جسد وروح. والإنسان بهذا الجسد المادي يندرج في جملة الكائنات الأرضية وترى عليها نواميسها، وهو بروحه يتصل بالعالم الروحاني ويتناسب وكائناته العلوية في عالم أرفع من هذا العالم.

وكما هو في حاجة إلى مدد يستبقي به وجوده المادي عن طريق التغذي والتنفس. كذلك هو بحاجة إلى مدد نوراني يستديم به صلته بالعالم الروحاني.

وكما أن الإنسان ينحل جثمانه ويزول بحرمانه من المدد المادي. كذلك هو يخرج عن إنسانيته ويتدلى إلى عالم الحيوانية إن حرم من المدد المناسب لروحه.

والإنسان مدفوع بغرائزه إلى التكمل في هاتين الناحيتين. فمحاولاته لحفظ

---

(١) مولانا آزاد سبحاني رباني: تعاليم الإسلام في ضوء الفلسفة الربانية ـ الرسالة الأولى ـ (الله والعالم) ـ شرح وترجمة محمد معاز ـ دار الفكر العربي ـ (بدون تاريخ)، ص٥٦

(٢) يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٩٧٣م، ص٧٦، ٧٧

ذاته دفعته للاجتماع على أمثاله. والتكافل الأدبي والمادي الناتج عن هذا الاجتماع كشف له من دساتير الكون ومكنونات العلم ما مكنه من تسخير قوى الطبيعة [1] وساعدته طبيعته على أن يستخلف في الأرض بما له من استواء الخلقه قال تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾[2]. أو بما له ـ في يرى إخوان الصفاء ـ من «هذا الهيكل العجيب البنية، المحكم الصورة، المتقن الصنعة» وما اختص به من «إنتصاب القامة بين سائر الحيوانات، وما خص به أيضاً من فصاحة لسانه، وغرائب لغاته، وفنون أقاويله، وحسن بيانه من بين سائرها، وما خص به أيضاً من طريف شكل يديه، وما يتأتى له بهما من الصنائع المحكمة والأعمال المتقنة من بين سائرها. وما خص به أيضاً من طريف أدوات حواسه وغرائب إدراكها للمحسوسات» [3] وما خص به «من الخصال المركوزة والقوى المجبولة، كالذهن الصافي، والفهم الجيد، وذكاء النفس، وصفاء القلب، وحدة الفؤاد، وسرعة الخاطر، وقوة التخيل، وجودة التصور، والفكر والروية، والتأمل والاعتبار، والنظر والاستبصار والحفظ والتذكار، ومعرفة الروايات والأخبار، ووضع القياسات واستخراج النتائج بالمقدمات» [4].

وهذه جميعاً صفات جعلت الإنسان يقف على قمة مخلوقات الله. وبها تأهل للخلافة عن الله في الأرض. فاستواء الجسم وفصاحة اللسان وصدور السلوك عن إرادة واعية وفكر استدلالي والقدرة على استعمال اللغة كأداة للتفكير ميزت الإنسان عن غيره من الكائنات.

ولعل الخصوصية التي تميز النوع الإنساني من عموم جنسه في الحيوان والتي ساعدته في تحمل مسؤوليات الخلافة في الأرض هي النطق والقدرة على البيان.

---

(١) محمد فريد وجدي: المستقبل للإسلام ـ دار الكاتب العربي ـ (بدون تاريخ)، ص ٣٩

(٢) سورة التين: آية رقم ٤

(٣) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ دار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م المجلد الأول (القسم الرياضي) ـ ص ٣١٥

(٤) المصدر السابق، ص ٣١٦

قال تعالى: **﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾**(1).

« وقد جهد الفلاسفة والمفكرون في الوصول إلى خصوصية تميز النوع الإنساني من عموم جنسه في الحيوان فكان النطق هو هذه الخصوصية المميزة لنوعنا حين يستوي مع عامة الحيوان فيما تقوم به الحيوانية من طعام وشراب وتناسل وما تحتاج إليه من ضرورات البقاء المادي.

ومن ثم قالوا في تعريف الإنسان إنه (حيوان ناطق) واطمأن المناطقة إلى أنه تعريف جامع لكل أفراد الإنسان مانع لغيره من الحيوان الأعجم.

وإذ يعد القرآن البيان خاصية مميزة للإنسان عن عامة جنسه الحيواني. فإنه يلفت إلى أن مجرد النطق الصوتي ليس مناط إنسانيته الناطقة... فالحيوان في عمومه المطلق مزود كذلك بألسن وآذان وعيون وإنما مناطها في أن يكون منطق الإنسان بياناً. وسمعه وعياً وإدراكاً وبصره تمييزاً وهدى. وإلا مسخت إنسانية الإنسان فهبط إلى دونية الدواب العجماء» (2).

وليس اختصاص الإنسان بالبيان « محدوداً باقتداره عليه دون الحيوان الأعجم. بل يتسع مفهوم ذلك الاختصاص فيشمل انفعال الإنسان بالبيان وتذوقه إياه. وإدراكه لوقعه المسيطر على منافذ التأثير والوجدان.

وهو أداته في التعبير المبين ووسيلته إلى ممارسة قدرته على التفكير وأهليته المتعلم التي استحق بها أن يكون خليفته في الأرض »(3)

وقدرة الإنسان على التفكير وأهليته للتعلم إنما تكون بما زود الله به طبيعته من عقل يدرك به أسرار الكون ويميز به بين الخير والشر والتقوى والفجور: قال الإمام الغزالي: « بالعقل صار الإنسان خليفة لله » (4) وبه أصبح الكائن القادر

---

(1) سورة الرحمن: الآيات ١-٤

(2) عائشة عبد الرحمن: (مرجع سابق)، ص٥٧

(3) المصدر السابق: ص٥٩

(4) الإمام الغزالي (أبو حسان محمد بن محمد): ميزان العمل - مطبوعات الجندي - مكتبة الجندي =

على استخلاص أشد أنواع المعرفة تجريداً بعمليات ذهنية معقدة كالإنتباه والإدراك والاستدلال والإبداع والتفكير بكل مستوياته الحسية والتصورية والمجردة.

هذا إلى جانب عوامل أخرى أهلته للاستخلاف من ذلك مرونة طبيعته وقابليتها للتشكيل والتغيير والتعديل وذلك للتكيف وإحداث نوع من التواؤم والتوازن بين الإنسان والبيئة المادية أو الإجتماعية التي يعيشها فيها. ويتم ذلك عن طريق عملية التطبيع الاجتماعي وهي «عملية تستهدف تعليم الفرد الإمتثال لمطالب المجتمع والاندماج في ثقافته اتباع تقاليده والخضوع لالتزماته ومجاراة الآخرين بوجه عام والتربية الإجتماعية والخلقية التي يقوم بها البيت والمدرسة بأكبر جانب منها هي لب عملية التطبيع التي تبدأ من المهد ثم تستمر طول الحياة»[1].

على أن استخلاف الإنسان لم يخل من الابتلاء بتبعة التكليف وحرية الإرادة ومسؤولية الإختيار وتلك هي الأمانة قال تعالى: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾**[2] قال تعالى عن ذلك الابتلاء بمعاناة الصراع بين نوازع الخير والشر فيما استخلف فيه الإنسان **﴿هو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم﴾**[3].

وقال تعالى: **﴿هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عن ربهم إلا مقتاً ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خساراً﴾**[4].

= ـ القاهرة (بدون تاريخ)، ص١٠٦

(١) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ الطبعة العاشرة ـ (مرجع سابق)، ص٤٧٤

(٢) سورة الأحزاب: آية رقم ٧٢

(٣) سورة الأنعام: آية رقم ١٦٥

(٤) سورة فاطر: آية رقم ٣٩

وهذا الابتلاء بتبعة التكليف يصير بغير معنى إذا لم يقم على حق في الحرية. فالحرية هي الأساس الذي يقوم عليه حمل الإنسان لأمانته وأهليته للخلافة قال تعالى: **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾** (١) وقال تعالى: **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾** (٢).

وبهذه الحرية يتحمل الإنسان مسؤولية اختياره لدينه وعقيدته دون إكراه أو قسر. كما يتحمل ما ينتج عن ذلك من آثار قال تعالى: **﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾** (٣).

ولن تكون الهداية ما لم يزود الإنسان في طبيعته بقوة الإدراك والفهم والوعي. وأن يكون بطبيعته قابلاً للتعلم واكتساب المعارف والمعاني والأفكار والإتجاهات وغيرها. وهذه القابلية للتعلم تحتاج منا إلى وقفة قصيرة:

قابلية الإنسان للتعلم:

هيأ الله فطرة الإنسان للتعلم وجعل مناط استحقاقه للخلافة هو العلم. قال تعالى: **﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم أني أعلم غيب السماوات والأرض. وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾** (٤).

فالله سبحانه ـ فيما يرى المفسر ابو السعود ـ خلق آدم « من أجزاء مختلفة

---

(١) سورة البقرة: آية رقم ٢٥٦

(٢) سورة يونس: آية رقم ٩٩

(٣) سورة الإنسان: آية رقم ٣

(٤) سورة البقرة: الآيات من ٣١-٣٣

وقوى متباينة مستعداً لإدراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات وألهمه معرفة ذوات الأشياء وأسمائها وخواصها ومعارفها وأصول العلم وقوانين الصناعات »[1].

وبغير هذا الاستعداد ما كان في مقدور آدم أن يتعلم. وهو استعداد عام في النوع الآدمي كله. ذلك لأن الإنسان أكثر الكائنات حاجة إلى التعلم وهو أقدرها أيضاً على التعلم بسبب هذا الاستعداد الكائن في طبيعته وتختلف حاجة الإنسان إلى التعلم عن حاجة الحيوان إليه في أن الحيوانات تولد « مزودة بالفطرة بأنماط سلوكية تكفي لإشباع حاجاتها وتمكنها من التكيف لبيئاتها المحدودة الضيقة نسبياً. أما الإنسان فلا يوجد لديه عند ولادته إلا النذر اليسير من هذه الأنماط الموروثة لذا كان عجزه عند الميلاد عن مواجهة مطالب الحياة المادية والإجتماعية أكبر من أي حيوان آخر. ومن ثم كان لزاماً أن تطول مدة حضانته ورعايته حتى يتعلم ضروباً من السلوك تمكنه من إرضاء دوافعه التي لا حصر لها وتعينه على العيش في بيئته الإنسانية المعقدة المتغيرة التي تتطلب مرونة بالغة في التكيف»[2].

وترشدنا الآيات السابقة إلى أن الله سبحانه وهب آدم استعداداً لم يوهب للملائكة. وقد علم الله آدم الأسماء كلها « والتعليم حقيقة عبارة عن فعل يترتب عليه العلم بلا تخلف عنه، ولا يحصل ذلك بمجرد إفاضة المعلم. بل يتوقف على استعداد المتعلم لقبول الفيض وتلقيه من جهته »[3].

كما تخبرنا الآيات أن الملائكة حين أخبرهم آدم عليه السلام بالأسماء أظهروا عجزهم لأنهم بطبيعتهم لا يملكون ما يملك آدم من استعداد لكسب العلوم والمعارف والمهارات التي تعينه على أمر الخلافة بما يقتضيه هذا الأمر من التصرف والتدبير وإقامة المعدلة وعمارة الأرض وإصلاحها وإجراء أحكام الله تعالى

---

(١) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ١ ص١٤٧
(٢) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص٢١١
(٣) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ١ ص١٤٦

وأوامره. فقالت الملائكة ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ وذلك ـ كما يقول المفسر أبو السعود ـ «اعترف منهم بالعجز عما كلفوه إذ معناه لا علم لنا إلا ما علمتنا بحسب قابليتنا من العلوم المناسبة لعالمنا ولا قدرة بنا على ما هو خارج عن دائرة إستعدادنا، ولو كنا مستعدين لذلك لأفضته علينا. . . فكأنهم قالوا: أنت العالم بكل المعلومات التي من جملتها استعداد آدم عليه السلام لما نحن بمعزل من الإستعداد له»[1].

وإذا كان الاستعداد يعني قدرة الفرد الكامنة التي يحيلها التعلم إلى قدرة فعلية. ونحن نستدل على وجود هذا الاستعداد عند الفرد من قدرته على التعلم السهل السريع وعلى التفوق في المجال الذي يملك استعداداً فيه. فقد دللت الآيات السابقة على وجود هذا الاستعداد للتعلم وتلك القدرة الكامنة في طبيعة آدم حين تعلم الأسماء وتفوق في ذلك على الملائكة.

وتعليم آدم الأسماء كلها يعني تعليمه اللغة التي يسمي بها الأشياء كلها والأسماء كما هي معروف ترمز إلى مفاهيم. « والإسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ والصفات والأفعال. . . والعلم بالألفاظ من حيث الدلالة على المعاني مسبوق بالعلم بها »[2] ومعنى ذلك أنه سبحانه علم آدم « جميع المسميات وأحوالها وخواصها »[3] ذلك لأن تعلم (اسم) يرمز إلى مفهوم معين « يتضمن معرفة الصفات والخصائص التي يشترك فيها جميع أفراد النوع الذي يشمله هذا المفهوم. فنحن حينما نتعلم استخدام كلمة (حصان) لنشير بها إلى جميع الأحصنة التي نراها. . فإن ذلك يتضمن أننا قد تعلمنا من قبل أن جميع الأحصنة التي شاهدناها تشترك في صفات معينة.

---

(١) المصدر السابق، جـ١ ص١٤٩

(٢) تفسير أبي السعود (مرجع سابق)، جـ١ ص١٤٦

(٣) المصدر السابق، جـ١ ص١٤٧

وعملية التعلم هذه التي مر بها آدم أبو البشرية عليه السلام. إنما يمر بها أيضاً جميع أفراد ذريته من بعده. فالإنسان يلاحظ منذ طفولته أن بعض الأشياء تتشابه في بعض الخصائص وتختلف عن غيرها في بعض الخصائص الأخرى. ولا يستطيع الإنسان أن يدرك كل هذه الأشياء الكثيرة التي حوله وأن يستجيب لها باعتبار أن كلاً منها مستقل عن الآخر بل إنه يميل إلى تبسيط عملية إدراكه لهذه الأشياء الكثيرة التي حوله وذلك بتجميع الأشياء المتشابهة في بعض الخصائص في مجموعة أو نوع معين ويكوّن لها مفهوماً معيناً. ويطلق عليها اسماً معيناً [1].

وترتبط اللغة بالتفكير باعتبارها أداة التفكير المجرد والتعبير عن المعاني العامة والاستدلال الذي يتضمن التنبؤ بما قد يحدث في المستقبل. ومع التفكير يكون الوعي بالذات.

ويشير القرآن الكريم في آيات كثيرة إلى آلات التعلم وأدواته التي زودت بها الطبيعة الإنسانية [2] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾ [3] يقول الإمام أبو السعود: إن السمع والبصر والأفئدة « آلات تحصلون بها العلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الأشياء وتدركوها بأفئدتكم وتنتبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرر الإحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية »[4] والآية لم تحصر أدوات التعلم في الحواس تلك التي تنفتح على العالم الخارجي لاستقبال مُنبهات سمعية وبصرية وغيرها. وإنما كان مع الحواس العقل الذي يقوم بعملية الإدراك وترجمة الإحساسات إلى معان وأفكار ومعلومات.

---

(١) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس - (مرجع سابق)، ص١٤٣، ١٤٤

(٢) انظر سورة السجدة: الآيات من ٦ إلى ٩، وسورة الملك آية رقم ٢٣، وسورة الأحقاف آية رقم ٢٦، وسورة الاسراء آية رقم ٣٦

(٣) سورة النمل: آية رقم ٧٨

(٤) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٣٨٨

وقد أشار القرآن الكريم إشارات كثيرة إلى العوامل المساعدة على التعلم من ذلك [1]:

أ ـ النضج: فمن المعلوم أن الحواس تنضج تدريجياً خلال السنوات الأولى من العمر. غير أن القدرة على التدبر والتروي تتأخر إلى سن الرشد. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى **﴿ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً﴾**[2] وواضح ما لاكتمال (الذات) ونضج الشخصية من أثر على عملية التعلم الواعي التي تختلف عن مجرد (الترويض) وإكساب الفرد (عادات) لاشعورية.

ويتم هذا المعنى إشارة القرآن الكريم إلى ما يحدث للإنسان عندما تتقدم به السن. قال تعالى: ﴿ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم بعد علم شيئاً﴾ [3].

ب ـ التشوق إلى المعرفة: وهو يتأتى عن طريقين أحدهما شعور الإنسان بمشكلة يبحث لها عن حل ينهي به توتره وذلك ما تشير إليه قصة هابيل وقابيل أذ سولت له نفسه قتل أخيه فقتله ثم شعر بالمشكلة ووقف متحيراً ماذا يفعل بالجثة (فبعث الله غراباً يبحث في الأرض يريه كيف يواري سوءة أخيه، قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين»[4].

والثاني يكون الشوق إلى المعرفة نتيجة لدافع (حب الاطلاع) و(الرغبة الصادقة بالمعرفة) وقد نبه القرآن الكريم الرسول ﷺ إلى ذلك **﴿وقل رب**

---

(١) محمد خير عرقسوس ومحمد مصطفى زيدان ويوسف القاضي: التعلم نفسياً وتربوياً ـ الطبعة الأولى ـ دار اللواء للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ص٢٠-٢٢

(٢) سورة يوسف: آية رقم ٢٢

(٣) سورة الحج: آية رقم ٥

(٤) سورة المائدة: آية رقم ٣١

زدني علماً﴾[1] وقال تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنت لا تعلمون﴾ [2].

جـ ـ المجاهدة وتكرار المحاولة: وهو يمثل دور الذات الفاعلة النشطة. وقد أشار القرآن الكريم إليه في قصة إبراهيم عليه السلام وهو يتأمل في ملكوت السماء ليتعرف منها على الإله الحق. وتأكد ذلك في قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾ [3].

د ـ الوعي: فوضوح الهدف والخطة المؤدية إليه وسيلة مساعدة من وسائل التعلم وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أم من يمشي سوياً على صراط مستقيم﴾ [4].

وهكذا هيأ الله الطبيعة الإنسانية للتعلم واكتساب المعارف والمعاني والأفكار والاتجاهات والميول والعواطف والعادات والمهارات المختلفة بما زودها من استعدادات. سواء تم ذلك التعلم بطريقة متعمدة مقصورة أو بطريقة عارضة غير مقصودة. والإنسان بقابليته للتعلم يصير قادراً على عمارة الأرض ودفع عجلة الحياة نحو التقدم وبالجملة يصير قادراً على القيام بأعباء الخلافة في الأرض.

والإسلام في تربيته للطبيعة الإنسانية يعمد إلى عدم الفصل بين أجزاء هذه الطبيعة فينظر « الإسلام إلى الإنسان الذي هو موضوع التربية ككل. أي ككيان متكامل له جسد وعقل وشعور وإحساس وروح ولكل من ذلك حاجاته التي يجب أن تشبع » [5] كما يعمد الإسلام إلى إيجاد التوازن بين مكونات الذات الإنسانية « وهذا التوازن يميز التربية الإسلامية عن غيرها.

(١) سورة طه: آية رقم ١١٤
(٢) سورة النحل: آية رقم ٤٣
(٣) سورة العنكبوت: آية رقم ١٩
(٤) سورة الملك: آية رقم ٢٢
(٥) عبد الغني عبود: في التربية الإسلامية ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٧٧م، ص١٢٧

فهي ليست تربية صوفية أو رهبانية، كما أنها ليست مادية أووجودية، وهي ليست تربية دنيوية فقط، ولا أخروية فقط، وهي ليست تربية فردية فقط أو اجتماعية فقط، وإنما هي مزيج متوازن من كل ذلك »[1] كما اتضح ذلك من عرضنا لمفهوم الطبيعة الإنسانيـة في الإسلام وهـذه النظرة الإسـلامية المتكاملة المتوازنة للطبيعة الإنسانية هي ماسنقف على تفاصيلها في الباب القادم من هذا الكتاب حين نتناول بالدراسة مكونات الذات الإنسانية.

---

(١) محمد منير مرسي: تاريخ التربية في الشرق والغرب - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٧٧م، ص١٨٢

البَـابُ الأوَّل

مكونات الذات الإنسانية

١ ـ الذات الإنسانية والتربية
٢ ـ الجسم
٣ ـ العقل
٤ ـ القلب
٥ ـ الروح والنفس

مكونات الذات الإنسانية

الذات الإنسانية والتربية:

لم يذهب الإسلام في نظرته إلى الإنسان مذهب الفلاسفة والمفكرين الذين نظروا إلى الطبيعة الإنسانية على أنها مركبة من عنصرين مختلفين متقابلين هي الروح والمادة أو هما العقل والجسم. ولم يضع الإسلام تلك الحواجز المزيفة بين عوالم الروح والمادة. فإن ذلك ليس من طبيعة الإنسان الأصلية وتكوينه الفذ العجيب.

لقد ساق ضلال التفكير قديماً كبار العقول إلى ذلك الفصل المتعسف بين عالم الروح وعالم المادة أو بين العقل والجسم. ونادى كثيرون بثنائية التكوين الإنساني «وقد تبنى أفلاطون (٤٢٧ ـ ٤٣٧ق.م) هذه الثنائية وبنى عليها نظريته في الأخلاق والسياسة والاجتماع وفي التربية والتعليم. ومن أجل ذلك أحاط تنظيمه المثالي في الجمهورية بتنظيم ميتافيزيقي قسم فيه العالم تقسيماً ثنائياً أيضاً. . عالم المثل العليا وعالم الواقع أو المحسوسات وعالم المثل هو العالم العلوي الذي لا نستطيع الوصول إليه بقدرتنا المحدودة وهو يحوي الخير والحقيقة والجمال. ويسود فيه العدل المطلق والحقيقة المطلقة. أما عالم المحسوسات الذي نعيش فيه ونتصل به ونستخدم فيه حواسنا فهو عالم مادي يحوي صورة مشوهة لما يوجد في عالم المثل وحواسنا هي التي تخدعنا في تصوره. ولن يستطيع إدراك هذه الحقيقة والوصول إلى عالم المثل سوى الفلاسفة الذين يستطيعون بحكمتهم وبالحقيقة أن يتصلوا به »[1].

(١) سيد إبراهيم الجيار: التوجيه الفلسفي والإجتماعي ـ (مرجع سابق) ص٥٨، ٥٩

وسبيل اتصال الإنسان بالعالم المثالي هو الروح عن طريق العقل الذي هو أقرب إلى الروح منه إلى أي شيء آخر أما الجسم فلا سبيل له إلى عالم الحقيقة المطلقة لارتباطه بعالم الواقع والمحسوسات الذي تبدو فيه الأشياء أشباحاً أو ظلالاً أو صوراً مشوهة لما هو كائن موجود في عالم المثال.

وإذا كان العالم العلوي المثالي أسمى من عالم الواقع لاحتوائه على الخير والحق والجمال «كان العقل بالتالي أسمى من الجسم. إذ أن الجسم هو الذي يعطل عمل العقل ويقف حائلاً بينه وبين الاتصال بالعالم الآخر. فإذا ما حاول العقل أن يتصل بالعالم الآخر كان عليه أن يقهر الجسم وأن يحد من شهواته.. وأصبح كل ما يتصل بالعقل سام وكل ما يتصل بالجسم محتقر»[1].

وقد ترتب على هذه الثنائية التمييز بين نوعين من المعرفة. أولاهما المعرفة القائمة على التفكير النظري المجرد وثانيهما المعرفة القائمة على التجريب واستخدام الحواس تلك المرتبطة بالواقع الذي يعيشه الإنسان. ولا سبيل إلى التكامل بين هاتين المعرفتين لاختلاف الأهداف والوسائل فيهما.

كما ترتب على هذه النظرة الثنائية للطبيعة الإنسانية والفصل بين ما هو روحي وما هو جسمي تطبيقات تربوية. إذ أصبحت « البرامج الدراسية عبارة عن المواد التي تعمل على تدريب العقل وشحذه حتى يستطيع أن يسيطر على الشخصية الإنسانية بتمامها وأصبح كل ما يمت إلى النواحي الجسمية من مناشط خارج البرامج الدراسية ولا يمت إليها بصلة. واتجهت هذه البرامج بصفة خاصة إلى دراسة الفلسفة والمنطق والرياضيات على أنها الوسائل الفعالة في تدريب هذا العقل » [2]

«وأصبحت مادة التربية مجموعة من المعلومات والمهارات قد توصل إليها أجدادنا في الماضي وأصبح عمل المدرسة هو مجرد توصيل هذه المعلومات إلى

---

(١) محمد لبيب النجيحي: (مرجع سابق)، ص٢٠٦

(٢) محمد لبيب النحيحي: (مرجع سابق)، ص ٢٤٩

أذهان الجيل الجديد. وأصبحت قواعد السلوك الأخلاقي تامة التكوين قد توصل إليها القدماء في الماضي ولا سبيل إلى تغييرها»(١).

« وأخذت العقوبات البدنية تحتل مكانها في الميدان التعليمي. إذ أصبح ينظر إلى التلميذ على أنه سلبي يتلقى المعلومات التي يلقيها عليه المدرس بالطريقة الإلقائية في سكون وهدوء. فإذا ما حاول أن يحرك جسمه قسا عليه المدرسون بالعقوبات البدنية المختلفة. وأصبح التلميذ النموذجي هو الذي يجلس صامتاً ساكناً حتى يستطيع العقل أن يستوعب المعلومات التي تلقى عليه » (٢).

وترتب على اصطناع الحواجز المزيفة بين الروح والمادة في الطبيعة الإنسانية أن وجد الإنسان نفسه « مضطراً على الانحراف عن تكوينه المتوازن الأصيل. والإنزلاق إلى دركات المادية الآلية والحيوانية الهابطة أو التلاشي والفناء في أجواء الروحانية السالبة والإنعزالية الرهبانية المنغلقة أو البقاء - كما في المجتمعات العلمانية - في نقطة الإزدواج والتمزق والثنائية. وفي الحالات الثلاث يصاب معظم الناس بالشلل المادي أو الروحي.. وفي الحالات الثلاث أيضاً كان لا بد وأن يحدث رد الفعل الذي يتسم بالعنف والتطرف كيما يحول عقرب الطبيعة الإنسانية من أقصاه إلى أقصاه. وتكون النتيجة إنحرافاً من نوع جديد... يهرب المتمردون على المادية إلى أجواء الروح المثالية التي لا رصيد لها من الواقع. ويهرب المتمردون على الفناء الذاتي باسم الروح إلى عوالم المادية التي رفضت فيها كل اهتمامات الإنسان البعيدة ومطامحه الروحية وأشواقه الذاتية وحسه الغيبي العميق» (٣) ولم يكن هناك من سبيل إلى كسر ذلك الطوق وإخراج الإنسان من هذه الحلقة المفرغة ويعيد إلى طبيعته توازنها الأصيل القائم على التداخل العضوي الحيوي بين قوى الروح

---

(١) المصدر السابق، ص٢٥٠

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) عماد الدين خليل: (مرجع سابق)، ص٥٢

والمادة حتى لتصبح أشبه بنسيج محبوك لا ترى لحمته من سداه في كيان الإنسان ليس من سبيل إلى ذلك كله إلا الإسلام.

فقد نظر الإسلام إلى الإنسان على أنه وحدة متكاملة قائمة على تداخل وامتزاج وتشابك دقيق الحبكة شديد التعقيد بين المادة والروح. وهو وحدة متوازنة البنيان «هذا التوازن الذي تقرر في اللحظة التي نفخ فيها الله سبحانه من روحه في سلالة الطين، ومن ثم تبدو ثنائية الإنسان القائمة على إهمال أو كبت احد العنصرين خرافة لا وجود لها في كيان الإنسان نفسه. أو محاولة هدامة لبناء الله في الأرض تنتهي دوماً باللعنة التي توعد بها الله أولئك الذين يسعون لتهديم بنيانه» [1].

والروح والجسد في الإسلام «ملاك الذات الإنسانية تتم بهما الحياة ولا تنكر أحدهما في سبيل الآخر. فلا يجوز للمؤمن بالكتاب أن يبخس للجسد حقاً ليوفي حقوق الروح. ولا يجوز له أن يبخس للروح حقاً ليوفي حقوق الجسد ولا يحمد منه الاسراف في مرضاة هذا ولا مرضاة ذاك.

وليس في القرآن فصام بين روح وجسد أو إنشقاق بين عقل ومادة أو انقطاع بين سماء وأرض أو شتات في العقيدة يوزع (الذات الانسانية) بين ظاهر وباطن وبين غيب وشهادة. بل هي العقيدة على هداية واحدة تحسن بالروح كما تحسن بالجسد من غير اسراف ولا جور عن السبيل» [2].

والإنسان في الإسلام هو الكائن المتفرد الذي خلقه الله سبحانه سوياً متوازناً لا تطغى فيه قيم ونشاطات على قيم ونشاطات أخرى وليس وجوده وجوداً ميكانيكياً فحسب «تقاس قدراته بمدى ما يهضمه من مواد خام ومقدار ما يقذفه من انتاج. وكأن ليس في تركيبه عواطف وأشواق ولا في بنيته المعقدة مطامح ودوافع تنأى عن نطاق الحس الغريب واعتبارات الآلية

---

(١) عماد الدين خليل، (مرجع سابق)، ص٤٨

(٢) عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن الكريم ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ ١٩٧١م ص٢٥ـ٢٧

الصماء[1] أو وجوده وجوداً روحياً فحسب فتطغى الاهتمامات الروحية على نشاطه المادي، وتصده عن الاستجابة (الطبيعية) لمتطلبات هذا النشاط الذي يتراجع وراء الاتجاهات الصرفية المتطرفة، لقد رأى الإسلام أن كل سلوك يصدر عن الإنسان أو كل نشاط يمارسه إنما يصدر عنه بكليته باعتباره وحدة لا انفصام بين جزئياتها. والإنسان حينمايستجيب لما حوله لا يستجيب بجسمه فقط ولا بروحه وعقله فقط وإنما يستجيب بأجمعه. وقد أثبت العلم الحديث خطأ الثنائية في الكيان الإنساني. واعتبر الثنائية « تصوراً نظرياً لا يركن إليه الرأي السليم في قيادة الإنسان وتوجيهه. والإنسان الآن ـ في نظر هذا البحث العلمي ـ وحدة واحدة لا انفصال بين جسمه ونفسه. ولذا يستحيل أن يوزع بين اختصاصين متقابلين وسلطتين مختلفتين » [2].

إن الإنسان في الإسلام هو جملة القوى من النفس والعقل والروح « تدل كل قوة منها على (الذات الانسانية) في حالة من حالاتها، ولا تتعدد (الذات الإنسانية) بأية صورة من صور التعدد لأنها ذات نفس أو ذات روح أو ذات عقل فإنما هي إنسان واحد في جميع هذه الحالات » [3].

والمتتبع لآيات القرآن الكريم في خطابها للإنسان يرى أنها تتناول الذات الإنسانية باعتبارها محصلة لمختلف القوى والقدر التي زود الله بها طبيعة الإنسان « سواء تلك القوى المادية التي تربطه بالأرض التي يعيش عليها. وتلك القوى الروحية التي تربطه بالكون الذي يعيش فيه وبرب هذا الكون. وتلك القوى العقلية التى تمكنه من أن يختار من البدائل » [4].

وقد ورد لفظ (الإنسان) في القرآن الكريم في خمس وستين موضعاً.

---

(١) عماد الدين خليل: (مصدر سابق)، ص٤٨

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن (مرجع سابق)، ص٣١

(٤) عبد الغني عبود: اليوم الآخر والحياة المعاصرة ـ (الكتاب الخامس من سلسلة الإسلام وتحديات العصر) ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ يونيه ـ ١٩٧٨م، ص٥٦

تتدبر سياقها جميعاً فنطمئن إلى هذا المعنى الكلي الذي ذكرناه وإلى الوحدة غير المجزأة إلى جسم بذاته أو عقل بذاته أو روح بذاته.

من ذلك قوله تعالى: **﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك﴾**[1] وقوله تعالى: **﴿ وإذا مس الإنسان ضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره. مر كأن لم يدعنا إلى ضر مسه﴾** [2] وقوله تعالى: **﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾** [3] وقوله تعالى: **﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾** [4] وقوله تعالى: **﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى ﴾** [5] وقوله تعالى: **﴿ والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾** [6].

وجميع الآيات ترى في الإنسان وحدة كلية لا تتجزأ. وجميعها لم تفصل في سلوك الإنسان فصلاً حاسماً بين ما هو عقلي روحي وبين ما هو جسمي. والإنسان كوحدة إن تأثر منه جانب تأثرت له وحدته الإنسانية كلها.

هذا المفهوم المتكامل المتوازن للطبيعة الإنسانية ترك آثاره الإيجابية على العملية التربوية في الإسلام. فمن حيث الأهداف. كان هدف التربية في الإسلام تنمية الإنسان ككل ولم يقتصر الهدف على تنمية العقل وتدريبه وإهمال الجسم باعتباره معوقاً لعمل العقل. بل اهتمت التربية بالجسم في إطار تربية الإنسان لارتباط الجسم بالعقل والنفس وتأثيره في الحياة العقلية للإنسان

---

(١) سورة الانفطار: الآيات ٦ـ٨

(٢) سورة يونس: آية رقم ١٢

(٣) سورة العلق: الآيتان ٦، ٧

(٤) سورة الرحمن: الآيات ١ـ٤

(٥) سورة النجم الآيات ٣٩ـ٤١

(٦) سورة العصر

وتأثيره الفعّال في النمو النفسي وعلاقته بالنمو الاجتماعي تلك العلاقة التي تبدو آثارها ومظاهرها واضحة في السلوك الإنساني.

ونظرت التربية في الإسلام إلى القيم الروحية نظرة إيجابية لها دورها في كل تخطيط ونشاط يقوم به الإنسان. ولم تعتبر هذه القيم قيماً سالبة غيرفعّالة في حياة الإنسان. فحمت الإنسان من التشتت والإصابة بقلق ازدواج السلطة ومن التمزق بين مطالب المادة ومطالب الروح ومن الصراع بين القيم المختلفة.

وتعاملت التربية مع الإنسان على أن «في كيانه عناصر وقيم ثابتة لا تتغير مهما تغيرت ظروفه وتبدلت صور حياته على الأرض. ذلك أنها تتصل بحقائق خالدة لا يدركها التغيير وتنطبق على النوع الإنساني كله. وإلى جانبها صفات وخطوط أخرى لها القابلية على التغيير والتبدل تبعاً لتطور الظروف الزمانية والمكانية والحضارية وهي معالم وصفات تميز كل إنسان فرد عن غيره (كل يعمل على شاكلته) كما تميز كل جماعة بشرية عن غيرها من الجماعات (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا) (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) فلكل قبيلة من القبائل أو شعب من الشعوب خصائصه ومعطياته المتميزة في حدو الإختلافات الجغرافية والتاريخية بين الأمم والشعوب»[1] وتلك نظرة تختلف في أساسها عمن تصور أن الطبيعة الإنسانية شيء ثابت في كل الأزمان والأماكن. كما تختلف عن القصور الذي أشرنا إليه من قبل والذي يرى أن قواعد السلوك الأخلاقي تامة التكوين لا يلحقها التغيير أو التعديل والقدماء قد توصلوا إليها في الماضي ولا سبيل إلى تغييرها.

كما تختلف أيضاً عن التصور الذي يؤمن بفكرة التطور المطلق الذي يشمل كل الخصائص والمقومات البشرية دون تفريق بين خصائص ثابتة لا يدركها التغيير وصفات تقبل التغيير تبعاً لظروف الزمان والمكان.

---

(١) عـ الدين خليل: (مرجع سابق)، ص٤٩

ومن حيث التطبيق لم تقصر التربية إهتمامها على إكساب الإنسان المعارف والعلوم النظرية التي تدرب العقل على القيام بالتفكير المجرد والنظر والتأمل. بل اهتمت بالخبرة الناتجة عن تفاعل الإنسان مع البيئة التي يعيش فيها وأصبح التعلم خبرة طبيعية ناتجة عن علاقة الإنسان بالعالم المحيط به. كما أصبح العلم طريقة ومنهجاً لتحصيل المعلومات أكثر منه مجموعة من المعارف والمعلومات أو بمعنى آخر أصبح مجموعة من الإتجاهات أو طريقة لمعالجة الحقائق المختلفة.

كما لم تنظر التربية في الإسلام إلى المتعلم على أنه طرف سلبي في العملية التعليمية يقتصر دوره على تلقي المعارف والعلوم التي يلقيها عليه المعلم. بل رأت في المتعلم طرفاً إيجابياً فعّالاً له نشاط يقوم به في الموقف التعليمي هذا النشاط يرتبط بأجهزة الجسم المختلفة كالجهاز العصبي والعضلات والحواس كما يرتبط بالعمليات العقلية المختلفة وعلى ذلك فالمتعلم الجيد ليس الصامت الساكن وإنما الأكثر فعالية ونشاطاً في الموقف التعليمي.

غاية القول أن نظرة الإسلام إلى الذات الإنسانية على أنها كل متكامل لا تتكون من جسم أضيف إليه عقل وأن الإنسان كيان متفرد له خصائصه التي تميزه عن بقية الكائنات وأنه يمثل وحدة حيوية متكاملة الجوانب متداخلة العناصر متوازنة البنيان.

ومع أن هذه هي النظرة الإسلامية للذات الإنسانية. فإننا في هذه الدراسة سنتناول بالدراسة مكونات الذات الإنسانية من جسم وعقل وقلب وروح ونفس كل على حدة ولكن في إطار النظرة الشاملة المتكاملة للطبيعة الإنسانية. ذلك لأن العلم يفترض نظرياً وجود أجزاء لها استقلال نسبي عن بعضها وإن كان يجمعها كل واحد بحيث تكتسب هذه الأجزاء ـ المستقلة نسبياً عن الكل ـ خصائصها منه. وهذا الكل (الإنسان) ينعكس في كل مظهر من مظاهر هذه الأجزاء.

ومن هنـا سنستعرض في هـدي القـرآن الكـريم والحـديث الشـريف واجتهادات السلف من علماء المسلمين مكونات الذات الإنسانية من جسم وعقل وقلب وروح ونفس ودور التربية مع كل منها في إطار نظرة متكاملة للإنسان.

الفصل الأول

الجسم

- الإسلام ومطالب الجسم
- الإسلام والدوافع الفسيولوجية
- الإسلام وتربية الجسم:

(أ) - إشباع الحاجات الأساسية

الحاجة إلى النوم - الحاجة إلى تنظيم درجة الحرارة - الحاجة إلى الإخراج - الحاجة إلى الغذاء المناسب - تنمية العادات الصحية

(ب) توفير الصحة

(جـ) تحسين الأداة التي يمارس بها الإنسان فعاليته:

اللعب وتربية الجسم - الرياضة البدنية والمهارات الرياضية.

(أ) الجسم

(الإسلام ومطالب الجسم)

عنى الإسلام بالجسم عنايته بالمقومات الروحية والعقلية. وهذه ميزة لم يشاركه فيها دين من الأديان المنتشرة بين جماعات البشر اليوم. فالذي يعرف عنها أنها تهدر المقومات الجثمانية في جانب المقومات الروحية. ولكل منها في ذلك أسلوب خاص.

فالبراهمة والبوذيون في الهند وغيرهما يرهقون أنفسهم عسراً. ويسومونها التكاليف والرياضات المضنية كسراً لطغيان الجسم ومقاهرة لسلطانه. تذرعاً للوصول إلى السمو الروحي والصفاء الوجداني.

ويروى عن خاصتهم في هذا المجال ما لم يرو عن سواهم من أصحاب المجاهدات النفسية من ضروب التعذيب التي يعاملون بها أجسادهم طموحاً إلى هذه المنزلة. فمنهم من يقللون طعامهم وشرابهم إلى حد أن يصيروا كالهياكل العظمية هزالاً ونحولاً ومنهم من يضيفون إلى هذا إثقال أجسادهم بالسلاسل الحديدية. بل منهم من يجلسون وينامون على أسنة مشرعة من المسامير ينفذونها متقاربة من أسفل أسرتهم لتباشر أطرافها المحددة أبدانهم.

وأما الاسرائيليون فإنهم وإن لم يقولوا بلعنة المادة فإن ديانتهم إرهاقات جسدية لا يحتملها إلا الاتقياء منهم وكانت سبباً في خروج الكثرة الغفيرة من إسرائيلي أوروبا عن تقاليدهم في مسألة السبت والشؤون الغذائية واتباعهم ما

يجري عليه الناس هنالك فهم كما يقول (جوليان ديل) حاخام باريس في كتابه عن الديانة الاسرائيلية قد أصبحوا يهود قومية لا يهود ملية.

ونظراً لفداحة التكاليف الجسدية في الديانة اليهودية. وعجز الناس عن القيام بآدائها. قد كلف كل ربّاني يتقدم إليه رجل طالباً الدخول في هذه الملة أن يحاول رده عن قصده حتى لا يرتد بعد تهوده.

أما المسيحية فإنها وإن كانت لا تبلغ شأو اليهودية في التكاليف الشاقة فهي بنص كتابها وشروح علمائها ديانة زهد وتقشف وتخلص من علاقات الدنيا واعتداد بالروح دون الجسد.

اما الإسلام فقد امتاز من جميع الأديان المعروفة بالعدل بين مطالب الروح ومطالب الجسد. فهو لا يتقاضى الآخذ به أن يحرم نفسه من متعة مادية ولا ملذة جسدية ما دام يتناولها من طريقها المشروع وفي حدها المعتدل ولم يقم الإسلام على هذا الصراط السوي بين الروح والجسد ذهاباً منه أنهما سواء في الدرجة أو أن الحياة الدنيا تساوي الحياة الآخرة. لا. ولكن لأن الحكمة الإلهية اقتضت أن يكون الدين العام الخالد مبنيّاً على قواعد العلم ونواميس الطبيعة. وقد قرر العلم أن السمو الروحي لا يتأتى من حرمان الجسد من حاجاته. ولكن من توفية تلك الحاجات في دائرة الإعتدال [١].

وقد ورد لفظ الجسد في القرآن الكريم في أربعة مواضع: في قوله تعالى: ﴿**وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين**﴾ [٢] وقوله تعالى: ﴿**ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب**﴾ [٣] وقوله تعالى: ﴿**واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار**﴾ [٤]

---

(١) إرجع إلى محمد فريد وجدي: المستقبل للإسلام - دار الكتاب العربي - (بدون تاريخ) ص٩٧-٩٩

(٢) سورة الأنبياء: آية رقم ٨

(٣) سورة ص: آية رقم ٣٤

(٤) سورة الأعراف: آية رقم ١٤٨

وقوله تعالى: ﴿فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار﴾ [1] وورد لفظ: الجسم في موضعين، فقال تعالى مشيراً إلى أن بسطة الجسم وصلاحه منّة من الله سبحانه: ﴿إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾ [2] وقال سبحانه: ﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله أنى يؤفكون﴾ [3].

ويقصد بالجسم الوعاء الذي يحوي الذات الإنسانية «وبقدر صلاح الوعاء تكون سلامة محتوياته» [4] ولم يقصد بالجسم في الإسلام عضلاته وحواسه ووشائجه فحسب. وإنما يضاف إلى ذلك «الطاقة الحيوية المنبثقة عن الجسم والمتمثلة في مشاعر النفس كطاقة الدوافع الفطرية والنزوعات والانفعالات، طاقة الحياة الحسية على أوسع نطاق» [5].

واهتمام الإسلام بالجسم يرجع إلى ما يراه من أن علاقة الإنسان بالحاجات المادية الجسدية هي علاقة صحيحة، وأن حبه لإشباعها مركوز في جبلته. فهناك دوافع أولية فطرية يولد الفرد مزوداً بها عن طريق الوراثة البيولوجية وهي تتصل ببقاء الفرد حيث تلبي حاجات الجسم. هذه الدوافع لا يحرمها الإسلام من الإشباع بما ارتضاه من وسائل تناسب كرامة الإنسان وتتفق وطبيعته. فما خلق الله هذه الدوافع وتلك القوى العزيزية عبثاً. أو لتستوعب رياضتها وقمعها حياة الإنسان. وإنما خلقها الله سبحانه ليصل الإنسان بامتلاك ناصيتها وتصريفها فيما خلقت له إلى مكانه الصحيح في هذا الكون.

---

(١) سورة طه: آية رقم ٨٨

(٢) سورة البقرة: آية رقم ٢٤٧

(٣) سورة المنافقون: آية رقم ٤.

(٤) عبد الغني عبود: في الإسلام والإنسان المعاصر ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٧٨ م، ص ١٣١.

(٥) محمد قطب: منهج التربية الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ دار الزوق ـ بيروت ـ (بدون تاريخ)، ص١٢٦

وقد يطول بنا المقام إذا استعرضنا آيات الكتاب الكريم التي تتناول الدوافع الفسيولوجية الضرورية لبقاء الفرد أو بقاء نوعه والتي تعمل على احتفاظ الجسم بدرجة ثابتة من الإتزان. وحسبنا أن نشير إلى آيات القرآن الكريم التي تناولت أهم الدوافع الفسيولوجية التي تقوم بحفظ الذات وبقاء الفرد.

الإسلام والدوافع الفسيولوجية:

يولد الفرد مزوداً بدوافع فطرية تسمى بالدوافع أو الحاجات الفسيولوجية عن طريق الوراثة البيولوجية ومثيرات هذه الدوافع عصبية أو غدية أو كيماوية. وهي تتصل بصورة مباشرة أو غير مباشرة ببقاء الفرد أو بقاء نوعه. ويمكن تصنيف هذه الدوافع على النحو التالي:

١ ـ حاجات تكفل المحافظة على بقاء الفرد مثل: الحاجة إلى الطعام والحاجة إلى الماء والحاجة إلى التنفس والحاجة إلى الاحتفاظ بدرجة حرارة جسمية ثابتة والحاجة إلى النشاط والحاجة إلى الراحة والنوم والحاجة إلى وقاية الجسم من الأخطار الطبيعية كالحرارة اللافحة أو البرودة القارصة أو الألم الجسمي بوجه عام.

٢ ـ حاجات تكفل المحافظة على بقاء النوع وهي الحاجة الجنسية أو الدافع الجنسي، ودافع الأمومة (١) وقد أشار القرآن الكريم إلى أهم هذه الدوافع والحاجات الفسيولوجية من ذلك الإشارة إلى دافع الجوع في قوله تعالى **﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾** (٢) وفي قوله تعالى: **﴿فليعبدوا رب هذا البيت**

---

(١) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس (مرجع سابق)، ص٨٣، ٨٤

(٢) سورة البقرة: آية رقم ١٥٥

الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾ [1] وفي قوله تعالى ﴿وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ [2] والإنسان إذا حرم الطعام فترة شعر بألم الجوع وصحب ذلك تقلصات في جدار المعدة « وقد ثبت بالتجربة أن كلاً من ألم الجوع وتقلصات المعدة يتوقف على كيمياء الدم. وهناك أدلة كثيرة على ذلك. فاستئصال المعدة عند بعض الأشخاص لا يمنع من شعورهم بتوترات الجوع. كما أن حقن المريض بالبول السكري بالأنسولين وانخفاض مستوى السكر في دمه تبعاً لذلك يثير فيه ألم الجوع وتقلصات المعدة » [3].

ودافع الجوع ليس دافعاً واحداً. فهناك جوع نوعي يدفع الإنسان إلى تناول ما ينقص الجسم من مواد غذائية ومن الدوافع الفسيولوجية الهامة دافع العطش والحاجة إلى الماء. والشعور بالعطش ينشأ من نقص كمية الماء في أنسجة الجسم بوجه عام ويبدو أثره في جفاف الفم والحلق. وقد أشار القرآن الكريم إلى أهمية الحاجة إلى الماء في قوله تعالى: ﴿إن لك الا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾ [4] وفي الآية تصريح بأن لآدم عليه السلام في الجنة « تنعماً بفنون النعم من المآكل والمشارب وتمتعاً بأصناف الملابس البهية والمساكن المرضية مع أن فيه من الترغيب في البقاء فيها ما لا يخفى إلى ذكر من نفي نقائصها التي هي الجوع والعطش والعرى والضحى لتذكير تلك الأمور المنكرة والتنبيه على ما فيها من أنواع الشقوة التي حذره عنها ليبالغ في التحامي عن السبب المؤدي إليها » [5] كما وردت الإشارة إلى دافع العطش في قوله تعالى: ﴿ذلك بأنه لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا

---

(١) سورة قريش: الآيتان ٣، ٤

(٢) سورة النحل آية ١١٢

(٣) أحمد عزت راجح: (مرجع سابق)، ص ٨٦

(٤) سورة طه: الآيتان ١١٨، ١١٩

(٥) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٦٧١، ٦٧٢

مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح. إن الله لا يضيع أجر المحسنين ﴾[1].

كذلك وردت الإشارة إلى الحاجة إلى وقاية الجسم من أخطار البيئة الطبيعية كالحرارة اللافحة أو البرودة القارصة والأضواء الشديدة في قوله تعالى: **﴿متكئين فيها على الآرائك لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً﴾**[2] والمعنى أن المؤمنين في الجنة «يمر عليهم هواء معتدل لا حا محمم ولا بارد مؤذ» وقيل أن هواء الجنة «مضيء بذاته لا يحتاج إلى شمس»[3].

كما أشار القرآن الكريم إلى الحاجة إلى الراحة والنوم في قوله تعالى: **﴿هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً﴾**[4]، والآية كما تشير إلى الحاجة إلى الراحة والنوم في سكن الليل تشير إلى الحاجة إلى النشاط والحركة في النهار المبصر حيث يكون النشاط لكسب الرزق. ومن ذلك قوله تعالى: **﴿ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله﴾**[5] وقوله تعالى: **﴿وجعلنا نومكم سباتاً وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً﴾**[6] وقوله تعالى: **﴿وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً﴾**[7] والنوم يقطع عن الجسم الحركة ويريح قواه ويزيح كلالها.

أما الحاجات التي تكفل المحافظة على بقاء النوع وهي الحاجة الجنسية أو الدافع الجنسي ودافع الأمومة. فيعد دافع الجنس « من أقوى الدوافع لدى الإنسان وأكبرها أثراً في سلوكه وصحته النفسية »[8].

---

(١) سورة التوبة آية رقم ١٢٠

(٢) سورة الإنسان: آية رقم ١٣

(٣) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٥ ص٤٣٧، ٤٣٨

(٤) سورة يونس: آية رقم ٦٧

(٥) سورة الروم: آية رقم ٢٣

(٦) سورة النبأ: الآيات ٩، ١٠، ١١

(٧) سورة الفرقان: آية رقم ٤٧

(٨) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص ٨٩

ويعترف الإسلام بالدافع الجنسي ويقدر أهميته وخطورته. ويضعه موضعه الصحيح من حياة الفرد. فلا يرى فيه رأي فرويد الذي فسر السلوك البشري كله على أساس الغريزة الجنسية. وجعل الدوافع كلها مصدرها الجنس حتى حركات الرضيع صبغها بالصبغة الجنسية فعند فرويد « الطفل يرضع فيجد في رضاعته لذة جنسية، ويلتصق بأمه بدافع الجنس. وهو يمص ابهامه بنشوة جنسية، ويحرك أعضاءه بنفس الدافع ولنفس الغاية » (١).

كما لم ير الإسلام رأي بعض الأديان التي وضعت ناموساً للسلوك الجنسي على درجة كبيرة من الصرامة ويبدو ذلك من قول القديس بولس: « من الخير للرجل ألا يمس امرأة» «ونتج عن أحكام الكنيسة لسلطتها في المسألة الزواج تحول في الإتجاه العام نحو مسألة الجنس كلها. بل إن تنسك رهبان المسيحيين الأوائل الذين كانوا يضحون عن طيب خاطر بالحياة الجنسية بقصد توجيه طاقاتها إلى مسالك روحية طاهرة. أوحى بفكرة خاطئة عن الجنس وهي أنه شر في ذاته »(٢).

لقد رأى الإسلام في الدوافع الأولية جميعاً ومنها دافع بقاء النوع أمراً طبيعياً جعله الله في الإنسان لحكمة سامية تتصل باستمرار الحياة وبقاء الأجيال.

والقرآن الكريم يتحدث عن تلك الدوافع على أنها نزوع فطري مركب في الطبيعة الإنسانية. قال تعالى: ﴿**زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب**﴾ (٣).

---

(١) محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام ـ الطبعة الثالثة ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م، ص٢١٣

(٢) سيرل بيبي: التربية الجنسية ـ ترجمة دكتور محمد رفعت رمضان ودكتور نجيب اسكندر إبراهيم ـ راجعه دكتور اسحق رمزي ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٢م، ص٢٨

(٣) سورة آل عمران: آية رقم ١٤

ولا يلوم الإسلام الإنسان على شعوره بالرغبة في إشباع هذه الحاجات أو إحساسه بالسعي لتحقيق نزوعه نحوها ما دام مرتبطاً بما شرعه الله سبحانه لإشباع هذه الحاجات وقد « أعفي الإنسان من الحرج تجاه كل ما يثور في نفسه من إحساس أو انفعال حتى عندما يكون ذلك الإحساس ناشئاً عن مؤثر غير مقصود، كما يعبر الحديث الشريف (إن لك النظرة الأولى وليست لك الآخرة) ذلك لأن الإنسان لا يسأل إلا عما تعمده وعزم عليه. ولا يؤاخذ بما يحس به إحساساً فطرياً لا بد له فيه. ولا يمكن في ظل هذه النظرة الإسلامية أن تنشأ عقدة الكبت في نفس الإنسان » (١).

ويعلن القرآن الكريم حق الإنسان في كفاية حاجته الجنسية بطريق صحيح سوي هو الزواج. قال تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها**﴾ (٢) ويعلن النبي ﷺ هذا الحق بقوله « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج. فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج » (٣) ويقول تعالى: ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً**﴾ (٤) ويقول سبحانه: ﴿**والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة**﴾ (٥) ويقول عز وجل: ﴿**هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها**﴾ (٦).

أما دافع الأمومة فيتمثل في حماية الصغار والإلتصاق بها وإطعامها وسرعة

---

(١) مصطفى عبد الواحد: الإسلام والمشكلة الجنسية ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة المتنبي ـ القاهرة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، ص١٤، ١٥

(٢) سورة الروم: آية رقم ٢١

(٣) الإمام البخاري: صحيح البخاري بحاشية السندي (مرجع سابق)، جـ٣ ص١٧

(٤) سورة النساء: آية رقم ١

(٥) سورة النحل: آية رقم ٧٢

(٦) سورة الأعراف: آية رقم ١٨٩

العودة إليها عند فراقها وتنشئتها « وقد دلت التجارب المعملية على أن نشاط دافع الأمومة عند الحيوانات له أساس فسيولوجي هو هرمون البرولاكتين Prolactin الذي يفرزه الفص الأمامي للغدة النخامية. فإذا حقنت فأرة غير حبلى بهذا الهرمون مالت إلى احتضان صغار غيرها. وشرعت في بناء عش لها كما لو كانت أماً. . . كما ظهر أن الأم الإنسانية تشترك مع الثدييات في إفراز البرولاكتين وغيره من التغيرات الفسيولوجية التي تحدث عند الولادة » (١).

وقد أشار القرآن الكريم إلى دافع الأمومة في قوله تعالى عن أم موسى عليه السلام: ﴿**وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين**﴾ (٢) وقوله تعالى: ﴿**فرددناه إلى أمه كي تقر عينها ولا تحزن**﴾ (٣) وقوله تعالى: ﴿**فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن**﴾ (٤) ودافع الأمومة هو الذي يجعل الأم تتحمل آلام الحمل ومشقاته عن رضى وطيب خاطر قال تعالى: ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً**﴾(٥) وقال تعالى: ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين**﴾ (٦).

وعناية الإسلام بالجسم تأخذ أهميتها من ارتباط الجسم بالنفس والعقل « ارتباطاً لم نفهم للآن كنهه وجوهره لكننا نرى آثاره ومظاهره. وقديماً حاولت الفلسفة بتحليلها ومنطقها أن تكشف القناع عن هذا اللغز فأخفقت وضلت وأضلت. وتبدو آثار هذا الارتباط واضحة جلية في الأطفال والبالغين. فالطفل الذي يبكي ويثور ويضطرب بانفعالاته ومشاعره قد يفعل ذلك لأنه يعاني أزمة ظهور أسنان الرضاعة وما يصاحبها من آلام اللثة والمراهق الذي

---

(١) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص٩٣
(٢) سورة القصص: آية رقم ١٠
(٣) سورة القصص: آية رقم ١٣.
(٤) سورة طه: آية رقم ٤٠
(٥) سورة الأحقاق: آية رقم ١٥
(٦) سورة لقمان: آية رقم ١٤

يشعر في قرارة نفسه بالتغيرات الجسمية الغدية التي تطرأ عليه يضطرب وكثيراً ما يفقد اتزانه النفسي لأنه فقد إلى حد ما إتزانه العضوي » (١).

وقد أثبتت دراسات عديدة تأثير الجسم في التطور العقلي. كما أثبتت العلاقة القوية بين التطور الجسمي والتطور العقلي حيث « يؤثر الجسم في الحياة العقلية عن طريق الفعل المباشر للدم. فالتغيرات الطارئة على حالة ما يصل إلى المخ من الدم أو ما يحمل الدم من مركبات، كلها تؤثر في الحياة العقلية للفرد تأثيراً واضحاً » (٢).

وفي الحقيقة إن كل أجهزة الجسم ليست بمعزل عن وعائها الجسدي. ولا تستطيع أن تعيش بمعزل عنه « فالكيان الجسدي أو البيولوجي هو الأساس الذي تقدم عليه الشحصية. وهو أساس نمو الشخصية في كافة النواحي طوال حياتها » (٣).

ولقد أصبح واضحاً في التربية اليوم أن التعلم لا يمكن أن يوجه توجيهاً فعّالاً دون العناية بالحاجات العضوية والظروف الجسمية (٤).

وتبدو عناية الإسلام بالجسم في المنهج الذي اختطه لتربية هذا الجسم في إطار تربية متكاملة متوازنة للإنسان ككل. وهذا ما سنعرض له بالتفصيل في النقطة التالية:

---

(١) فؤاد البهي السيد: الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة ـ الطبعة الرابعة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٧٥م، ص ١٠٣

(٢) Daris. Robert. A: Psychology of Learning; Mc Grow-Hill. Book Company Inc.New york — 1935. P 444

(٣) Curtis. Jack. H: Socil Paychology, Mc Grow-Hill. Book Company. Inc. New york — 1960. P. 157

(٤) فيليب فينكس: فلسفة التربية ـ (مرجع سابق)، ص٧٠٩

الإسلام وتربية الجسم:

سنعرض في هذا الجزء اجتهادات السلف من علماء المسلمين وآراءهم في تربية الجسم ونحاول قدر المستطاع أن نرى إلى أي مدى وافقت هذه الآراء معطيات العلم الحديث من الحقائق. كما سنحاول أن نرد هذه الاجتهادات إلىَ أصولها من الكتاب الكريم والسنة النبوية. وسوف نتناول موقف التربية الإسلامية من إشباع الحاجات الأساسية للطفل كالحاجة إلى النوم وتنظيم درجة الحرارة والحاجة إلى الإخراج والحاجة إلى الغذاء المناسب وتنمية العادات الصحية. وموقف الإسلام من توفير الصحة للإنسان. وتحسين الأداة التي يمارس بها الإنسان فعاليته عن طريق اللعب والرياضة البدنية:

التربية الجسمية:

يعّرف البعض التربية الجسمية بأنها «عمل منظم وتدريجي ومستمر منذ الطفولة حتى سن الرشد غرضه ضمان النمو الجسدي الكامل. وزيادة قدرة الأعضاء على المقاومة وإبراز القابليات لجميع أنواع التمرينات الطبيعية والنفعية الفردية (المشي والركض والقفز والتسلق والرفع والدفاع والسباحة) وتنمية القوة وسائر صفات العمل والرجولة. وأخيراً اخضاع كل ما يكتسبه الفرد في ميدان الجسد لفكرة خلقية مسيطرة هي الغيرية»(١).

وإذا كان (جورج إيبر) في تعريفه السابق للتربية الجسدية يرى أنها عمل منظم ومستمر منذ الطفولة. فالإسلام يبدأ هذا اللون من التربية ويعتني به قبل ولادة الطفل فيهتم بعامل الوراثة. ويدعو إلى اختيار الزوجة ويشترط صلاح الزوج. وقد أدرك الإسلام أن الوراثة هي القوة الطبيعية التي تنقل إلى الفرع صفات من الأصل فقال عليه الصلاة والسلام «تخيروا لنطفكم

---

(١) رونيه أوبير: التربية العامة ـ ترجمة دكتور ـ عبدالله عبد الدايم ـ الطبعة الأولى ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٦٧م، ص٣٩٠

وانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم »[1] وقال ﷺ « إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير »[2].

كما اهتم الإسلام بالبيئة والمحيط الذي ينشأ فيه الطفل بدءاً من بيئة الرحم حيث يعيش فيها الطفل تسعة أشهر تتفتح فيها إمكانياته الوراثية وتظهر فيها خصائصه البشرية. وسوف نعود إلى تفصيل ذلك في الفصل الخاص بالحديث عن الطبيعة الإنسانية والوراثة والبيئة. واهتمام الإسلام بهذين العاملين (الوراثة البيئية) في إطار تربية الجسم يرجع إلى أن الإنسان عامل الوراثة والبيئة. والعلم الحديث يؤكد أن « الشخصية الآدمية ذات أصول فطرية وراثية ما في ذلك شك ولكنها في النهاية نتاج بيئتها التي تنشأ فيها وتتفاعل معها منذ منشئها»[3].

ثم تستمر التربية الجسدية لتتناول:

١ ـ إشباع الحاجات الأساسية:

أ ـ من ذلك الحاجة إلى النوم: وإذا كان الطفل حديث الولادة « ينام أكثر من ١٧ ساعة. وقد ينام أكثر من ذلك »[4]. فالنوم هام له حيث ينمو أثناءه. فقد اهتم المربون المسلمون بنوم الطفل. ورأى ابن الجزار القيرواني (من علماء القرن الرابع الهجري) أن على أم الطفل أن « تعنى بمضجعه فتضجعه في فراشه في المهد مستوياً معتدلاً. ولا يكون ليناً جداً لئلا ينقلب أو

---

(١) الحاكم أبو عبدالله النيسابوري: المستدرك على الصحيحين ـ مطبعة دائرة المعارف النظامية ـ الهند ـ ١٣٤٣هـ، جـ٢ ص ١٦٢

(٢) الإمام الشوكاني (محمد بن علي بن محمد): نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ (بدون تاريخ)، جـ٦ ص٢٣٢

(٣) سيد إبراهيم الجيار: التوجيه الفلسفي والإجتماعي للتربية (مرجع سابق)، ص٦١

(٤) أوسفالد كوله ولدك هذا الكائن المجهول ـ نقله إلى العربية دكتور أمين رويحه ـ الطبعة الأولى ـ دار القلم ـ بيروت ـ ١٩٧٤م، ص٥٩

يلتوي عنقه. ويجعل رأسه إذا نوّم أعلى من جميع بدنه »[1] أما مكان نوم الطفل فقد رأى ابن سينا ضرورة أن يكون « معتدل الهواءليس ببارد ولا حار. ويجب أن يكون. . إلى الظل والظلمة ما هو لا يسطع فيه شعاع غالب »[2].

وهناك عوامل كثيرة تؤثر في خاصية النوم وكميته منها أن الطفل « إذا نام عقيب الرضاع. لم يعنف عليه بتحريك شديد للمهد يخضض اللبن في معدته بل يرجح برفق »[3] ومن هنا وصف الجاحظ الأم الجاهلة بأنها هي التي تحرك طفلها « في المهد حركة تورّثه الدوار. أو تنومه بأن تضرب بيدها على جنبه. ومتى نام الصبي وتلك الفزعة أو اللوعة أو المكروه قائم في جوفه. ولم يعلل ببعض ما يلهيه ويضحكه ويسره حتى يكون نومه على سرورفيسري فيه ويعمل في طباعه. ولا يكون نومه على فزع أو غيظ أو غم »[4].

كما يؤثر في خاصية النوم للطفل وكميته الجو الذي ينام فيه الطفل وطريقة تنويمه. ويذكر ابن سينا أنه « يجب أن يلزم الطفل شيئين نافعين لتقوية مزاجه: أحدهما التحريك اللطيف. والآخر الموسيقى والتلحين الذي جرت به العادة لتنويم الأطفال »[5] ويقول ابن الجزار القيرواني: « ويحسن له النغم ذلك أن الأصوات اللذيذة تلحق النفس والطبيعة الالتذاذ بها من غيرتعب. ومن أجل ذلك صار الأطفال إن نغم لهم نغمة حسنة يستلذونها سكنت طبائعهم وهدأت وناموا من قريب. ويقرب أيضاً إلى الصبي ما قد اعتاده من

---

(١) ابن الجزار القيرواني(أبوجعفر أحمد بن إبراهيم بن خالدبن الجزار): سياسة الصبيان وتدبيرهم - تقديم وتحقيق الدكتور محمد الحبيب الهيلة - الدار التونسية للنشر - تونس - ١٩٦٨م، ورقة ٣أ

(٢) ابن - سينا (ابو علي الحسين بن عبد الله): القانون في الطب - مطبعة بولاق - القاهرة - ١٢٩٤هـ، جـ١ ص١٥٠

(٣) المصدر السابق، جـ١ ص١٥٣

(٤) الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): كتاب الحيوان - تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - الطبعة الثانية - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٨٥هـ -١٩٦٥م، جـ ١ ص ٢٨٧.

(٥) ابن سينا: القانون في الطب - (مرجع سابق)،جـ١ ص١٥١

الأشياء التي تطربه وتفرحه »[1] ويتعلق بإشباع حاجة الطفل إلى النوم ـ فيما يرى ابن قيم الجوزية ـ صون الطفل أثناء نومه «عن كل أمر يفزعه من الأصوات الشديدة والحركات المزعجة. فإذا عرض له عارض من ذلك فينبغي المبادرة إلى تلافيه بضده وإيناسه بما ينسيه إياه. وأن يلقم ثديه في الحال. ويسارع إلى إرضاعه ليزول عنه ضغط ذلك المزعج... ويستعمل تمهيده بالحركة اللطيفة إلى أن ينام فينسى ذلك. ولا يهمل هذا الأمر فإن في إهماله إسكان الفزع والروع في قلبه فينشأ على ذلك ويعسر زواله ويتعذر »[2].

ب ـ **تنظيم درجة الحرارة**: يعيش الطفل في درجة حرارة ثابتة إلى حد كبير في رحم أمه. ولكنه حين يخرج من الرحم بعد ذلك تميل درجة حرارته إلى التغير بالتغيرات التي تحدث في البيئة. والطفل يحتاج لكي يحتفظ بدرجة حرارة ثابتة نسبياً إلى مساعدة خارجية تعينه على أن يعيد درجة حرارته إلى السواء. يقول ابن الجزار القيرواني إن الأطفال « يشتاقون إلى البرودة إذا بلغت منهم الحرارة. وقد يشتاقون إلى الحرارة إذا بلغت منهم البرودة وقد يضجرون من كثرة الدثار والبسط واللحف التي تلقى عليهم أو من سوء ما تحتهم من الفرش. فينظر في ذلك. ما سبب ذلك منهم فيعنى بإصلاحه على حسب ما يوافقهم »[3].

جـ ـ **الحاجة إلى الإخراج**: عندما تمتلىء أمعاء الوليد تتفتح العاصرات الشرجية لاإرادياً وتطرد المحتويات. وبنفس الطريقة عندما تمتلىء المثانة ترتخي العاصرات الإحليلية تلقائياً وينساب البول. وهاتان العمليتان لاإراديتان تماماً في الطفولة المبكرة نظراً لأن الجهاز (العصبي ـ العضلي) اللازم للضبط الإرادي لا يكون ناضجاً بعد. ويتطلب تعلم الطفل الإمساك عن الإخراج

---

(١) ابن الجزار القيرواني: (مرجع سابق)، ورقة ٤ب، ٥أ

(٢) ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر): تحفة المودود بأحكام المولود ـ المكتبة القيمة ـ ١٣٩٧هـ، ص١٨٣

(٣) ابن الجزار القيرواني: (مرجع سابق)، ورقة ٣ب

حتى الموعد والمكان المناسبين إيقاف الاستجابات التي تحدث آلياً في البداية ففي التدريب على الإخراج يحل الضبط الإرادي محل الأفعال المنعكسة. ويمثل ذلك مشكلة تعليمية معقدة وصعبة تحتاج إلى كثير جداً من المهارة والصبر في المعاملة (١).

ومن الخطأ اللجوء إلى العقاب في تدريب الطفل على الإخراج.

والذي يبدو أن الإسلام ينبذ العقاب أو التهديد في هذا الشأن. لما يصيب الطفل من ضرر نتيجة لهذا العقاب. فعن لبابة بنت الحارث. قالت: « كان الحسين بن علي رضي الله عنه في حجر رسول الله ﷺ. فبال عليه فقلت: البس ثوباً وأعطني إزارك حتى أغسله. قال: إنما يغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر » (٢) ولم يرد أنه عاقب الحسين على فعلته أو عنفه أو هدده. وكذلك الحال فيما ترويه « أم قيس بنت محض أنها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله ﷺ ، فأجلسه رسول الله ﷺ في حجره فبال على ثوبه فدعا بماء فنضحه » (٣).

د ـ **الحاجة إلى الغذاء المناسب:** يزود الغذاء الجسم بالطاقة التي يحتاج إليها للقيام بنشاطه. كما يقوم بدور هام في تكوين الخلايا الجديدة وإصلاح الخلايا التالفة وإعادة بنائها وزيادة مناعة الجسم ووقايته من الأمراض.

وتكاد تكون الرضاعة أهم ما يشغل الرضيع. ويعتبر لبن الأم أفضل غذاء للطفل أو يحتوي على مكونات غذائية بنسب أكثر ملاءمة للطفل من جميع الألبان. كما أن له خواصاً معينة ثابتة من حيث درجة الحلاوة والسيولة

---

(١) فوزية دياب: نمو الطفل وتنشئته بين الأسرة ودور الحضانة ـ مكتبة النهضة العربية ـ ١٩٧٨م، ص٧٢، ٧٣

(٢) الإمام أبو داود: سنن أبي داود ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الثانية ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة السعادة ـ ١٣٦٩هـ ١٩٢٠م، جـ ١ ص١٥٤

(٣) المصدر السابق جـ١ ص١٥٣

والحرارة. وقد أشار القرآن الكريم إلى أهمية الرضاعة الطبيعية فقال تعالى: **﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾** [1] ويرى بعض المفسرين أن لبن الأم للطفل «أشهى وثديها له أوفق من غيرها. فالولد بضعة منها. وقد أعد الله عز وجل لبنها له ولم يخزنه في الثدي إلا والولد يتحرك في جوفها ويضطرب في رحمها فعليها إرضاعه لصحته» [2].

وقد اتفق المربون المسلمون على ضرورة «أن يرضع الطفل ما أمكن بلبن أمه. فإنه أشبه الأغذية بجوهر ما سلف من غذائه وهو في الرحم» [3] «وهو أفضل الألبان إن لم تكن الأم عليلة لأن لبن الأم غذاء قد اعتاده وبه جبل ونشأ» [4].

كما اتفق الفقهاء على أهمية وقيمة إرضاع الأم طفلها. فالارضاع هو المطعم الطبيعي للمولود. إذ أن لبن الأم يلائم حياة الطفل كل الملاءمة فيزداد حجماً بزيادة حجم المولود وتتنوع محتوياته حسب حاجاته. وما دام «الولد يستفيد من لبن أمه كان الرضاع واجباً عليها ديانة. ومالك يرى إجبار الأم على إرضاع الولد مطلقاً» [5]، وقد اثبتت الدراسات الحديثة قيمة لبن الأم بالنسبة للطفل حيث هو الغذاء الطبيعي المنظم المتوازن في حجمه وفي مكوناته تبعاً لاحتياجات الطفل. وحيث يحتوي على الكميات المثلى من المواد الكربوهيدرانيه والمواد البروتينية والمواد الدهنية. والطفل يزيد بتعاطيه معدل

---

(١) سورة البقرة: آية رقم ٢٣٣

(٢) الشيخ طنطاوي الجوهري: الجواهر في تفسير القرآن المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٣٥٠هـ، جـ١ ص ٢١٣

(٣) ابن سينا: القانون في الطب ـ (مرجع سابق)، جـ١ ص ١٥١

(٤) ابن الجزار القيرواني: (مرجع سابق)، ورقة ٢ب

(٥) الشيخ عبد الله المراغي: الزواج والطلاق في جميع الأديان ـ (الكتاب الرابع والعشرون من سلسلة لجنة التعريف بالإسلام): يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م، ص٢٤٣

نموه بانتظام وينام نوماً هادئاً ولا يحتوى على أي نوع من الميكروبات ويحتوي على زلال اللبن وعلى كمية قليلة من الكازين فيسهل بذلك هضمه. ويحتوي على بعض الأجسام المضادة التي تزيد من مقاومة الطفل للكثير من الأمراض إلى غيرك ذلك من فوائد (١).

ومن زمن بعيد توصل ابن سينا إلى أن للبن الأم أهمية في وقاية الطفل من الأمراض خاصة في أيام حياته الأولى حيث لا يكون الطفل مستعداً لمقاومة هجوم الجراثيم عليه فقال: «قد صح بالتجربة أن إلقامه صحة أمه عظيم النفع جداً في دفع ما يؤذيه» (٢) ولعل ذلك يتفق مع ما توصلت إليه الأبحاث الطبية من أنه في اليومين الأوليين قبل أن تزود الأم باللبن الطبيعي يعطي ثـديـاهـا مادة تسمى كولستروم) وهي عبارة عن طعام مهضوم قريب جداً من مصل الدم الذي كان يتغذى الطفل به قبل ولادته. وهذه المادة تعطي الطفل قوة ليقاوم العدوى في الأشهر المبكرة الأولى (٣).

هذا إلى جانب حرص الإسلام على تناول كل طيب من الطعام. قال تعالى: **﴿كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً﴾** (٤) وتحريمه لكل غذاء ضار بصحة الفرد. قال تعالى: **﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب﴾** (٥) والحكمة في تحريم الميتة هو أن الحيوان لا يموت إلا نتيجة مرض. وهذا المرض من المؤكد أن يجعل لحم الحيوان مضراً

---

(١) ابتسام عبد الحليم الجندي: قضاياومسائل طبية في ضوء الإسلام - (العدد ٢٠٧ من سلسلة دراسات في الإسلام)- تصدرها وزارة الأوقاف المصرية - السنة الثامنة عشرة ١٥ من جمادي الآخرة ١٣٩٨هـ ٢٢ من مايو ١٩٧٨م، ص ٩٧-٩٩

(٢) ابن سينا: القانون في الطب - (مرجع سابق)، جـ١ ص ١٥١

(٣) فلورانس بودرميكر ولويز جرايمز: مرشد الآباء والأمهات - ترجمة محمد عبد القادر - مكتبة نهضة مصر - ١٩٥٦م، ص٢٤

(٤) سورة البقرة: آية رقم ١٦٨

(٥) سورة المائدة آية رقم ٣

بالإنسان. وأما تحريم الدم المسفوح فإن أي ميكروب يصيب الحيوان ينقل إلى دمه. وأما لحم الخنزير فلما يسببه من الإصابة بالطفيليات (١) ويرتبط بإشباع الحاجة إلى الغذاء المناسب تنمية العادات الصحية في تناول الطعام.

تنمية العادات الصحية:

حرص الإسلام في تربيته للجسم على إكساب الإنسان مجموعة من العادات الصحية خصوصاً في تناوله للطعام، فإذا كان الإنسان يشبه الحيوان في أنه يأكل ويشرب ليشبع الحاجة إلى الطعام وإلى الماء فإنه لا يجب أن يكون مثل الحيوان في طريقة تناوله للطعام، ومن العادات الصحية المتعلقة بذلك:

- **غسل اليدين قبل الأكل وبعده:** حيث أن الأيدي تستخدم لأغراض كثيرة أخرى. ومن الجائز أن تحمل مصادر للعدوى. لذا يجب أن يعوّد الإنسان غسلهما وفي الحديث الشريف: « بركة الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده » (٢).

غسل الفم: روى البخاري أن رسول الله ﷺ « دعا بطعام فما أتي إلا بسويق، فلكناه فأكلنا معه ثم دعا بماء فمضمض ومضمضنا معه » (٣).

- **التسمية قبل الأكل:** عن عمرو بن أبي سلمة « قال: كنت في حجر رسول الله ﷺ وكانت يدي تطيش في الصفحة. فقال لي: يا غلام، سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك » (٤).

- **عدم الإفراط في الأكل:** فبينما يكون التلذذ من الطعام أمراً من المستحسن أن يؤخذ في الاعتبار غير أنه ليس من حسن السلوك أن يركز

(١) إبتسام عبد الحليم الجندي: (مرجع سابق)، ص٦١
(٢) سنن إبي داود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٤٧٣.
(٣) صحيح البخاري بحاشية السندي: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٢١٦
(٤) صحيح مسلم: (مرجع سابق)، جـ٢ ص٢٠٧

الإنسان إهتمامه على الطعام ذاته حتى ولو بلغ من الجوع درجة كبيرة، فقد «تجشأ رجل عند النبي ﷺ، فقال: كف عنا جشاءك، فإن أكثر الناس شبعاً في الدنيا أطولهم جوعاً يوم القيامة » (١).

ـ **الجلسة الصحية**: عن عبد الله بن عمر قال: « ما رئي رسول الله ﷺ يأكل متكئاً قط » (٢) وقد نهى رسول الله ﷺ أن يأكل الرجل وهو منبطح على بطنه (٣).

ـ **وقت تناول الطعام وطريقة تناوله**: يقولّ الإمام السهروردي: « من أحسن الأدب وأهمه ألا يأكل إلا بعد جوع ويمسك عن الطعام قبل الشبع » (٤) وأن يأكل بيمينه. قال عليه الصلاة والسلام « إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه، وإذا شرب فليشرب بيمينه » (٥) ويقول ابن الحاج العبدري « ولا يدخل أصابعه في فمه ثم يردها إلى الطعام فإنه يصيبه شيء من لعابه فيعافه هو في نفسه أو يعافه غيره ممن يراه » (٦). كما أنه إذا أراد أن يشرب فلا ينبغي أن يتنفس في الإناء. قال عليه الصلاة والسلام: « إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء » (٧) وقد جمع ابن مسكويه مجموعة هذه العادات الصحية في قوله: « إذا جلس مع غيره لا يبادر إلى الطعام ولا يديم النظر إلى ألوانه ولا يحدق إليه شديداً ويقتصر على ما لديه ولا يسرع في الأكل. ولا يوالي بين اللقم بسرعة. ولا يقطم اللقمة ولا يبتلعها حتى يجيد مضغها ولا

---

(١) ابن الديبع الشيباني (عبد الرحمن بن علي): تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ـ (بدون تاريخ)، جـ٣ ص١١٥

(٢) سنن أبي داود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٤٧٦

(٣) المصدر السابق، جـ٣ ص٤٧٧

(٤) الإمام السهروردي (عبد القادر بن عبد الله بن محمد): عوارف المعارف ـ مكتبة المشهد الحسيني ـ (بدون تاريخ ، ص١٧٧

(٥) سنن إبي داود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٤٧٨

(٦) ابن الحاج (ابو عبد الله محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي) : مدخل الشرع الشريف على المذاهب الطبعة الأولى ـ المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٤٨ هـ ـ ١٩٢٩م، جـ١ ص٢٢٢

(٧) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ (مرجع سابق)، جـ٣ ص٢٢٣

يلطخ يده وثوبه. ولا يلحظ من يؤاكله، ولا يتبع بنظره موانع يده من الطعام » [1].

ومن الأمور المتصلة بالعادات السليمة في تناول الطعام أنواع المأكولات ونوعيتها. وقد لخص ابن عرضون الفقيه المالكي ما يجب في ذلك بقوله: « ومما ينبغي مراعاته للصبيان الاعتناء بصلاح أقواتهم بحيث لا ينالون شيئاً فيه أدواؤهم وينالون ما فيه صلاحهم ودواؤهم » [2].

إلى غير ذلك من العادات الصحية والآداب التي زخرت بها كتب التراث المختلفة والتي حرص الإسلام على إكسابها للفرد بدءاً من طفولته. وبالرغم من قيمة هذه العادات الصحية فإن اكتساب الفرد لها « يخدم أكثر من هدف من الأهداف الجمالية. ذلك لأن آداب المائدة الجيدة يبقى على الشعور بالتأني والنظام وجو الانسجام وكلها من مستلزمات الصحة الجيدة » [3].

٢ ـ توفير الصحة:

وذلك عن طريق النمو السوي للكيان العضوي. وعن طريق شفاء جميع العاهات والنقائص التي يبديها الكائن عند ولادته والتي قد يتعرض لها أثناء نموه.

والاستمتاع بالصحة وامتلاك حالة من التوازن الجسدي وحسن سير الوظائف العضوية أمور تجعل الإنسان يشعر بالرضا والأمن والثقة في الأداة الجسدية. وقدرتها على القيام بأي جهد يطلب منها. وهذا عنصر هام من

---

(١) أبن مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد): تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ـ المطبعة الخيرية ـ القاهرة ـ ١٣٢٢هـ، ص٢١

(٢) أحمد بن الحسن بن عرضون: مقنع المحتاج في آداب الزواج ـ مخطوط نشره مصطفى المهماه ـ مجلة العربية (العدد ٢٤٩) ـ رمضان ١٣٩٩هـ أغسطس ١٩٧٩م، ص١٠٩

(٣) فيليب فينكس: التربية والصالح العام ـ ترجمة السيد محمد العزاوي والدكتور يوسف خليل ـ مراجعة محمد السيد شعلان ـ تقديم السيد بوسف ـ وزارة التربية والتعليم ـ ١٩٦٥م، ص١٧٩

عناصر الشعور بالشخصية. وذلك الشعور الذي يعني أول ما يعنى امتلاك الكائن لذاته. وهو أمر يحرص عليه الإسلام ليتمكن الإنسان من أداء مهمة الاستخلاف المنوطة به.

والإنسان لن يستطيع أن يحقق رسالته ما لم يمتلك جسداً يعينه على أداء تلك الرسالة. ويكون قادراً بتوازنه وحسن سير وظائفه العضوية وكمال صحته على القيام بكل ألوان النشاط الحيوي في عمارة الأرض وترقية الحياة وتنميتها. وفي سبيل توفير الصحة. ذكرنا اهتمام الإسلام بالغذاء الصالح المناسب. وتحريمه لتناول كل ضار منه. كما اهتم الإسلام بالعناية بالنظافة والطهارة في كل شيء. قال عليه الصلاة والسلام: « إن الله تعالى طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة... فنظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود » (١) وقال عليه الصلاة والسلام « الطهور شطر الإيمان » (٢).

وفي سبيل المحافظة على الصحة أمر الإسلام عزل المريض عن الأصحاء حتى لا تنتشر العدوى. قال ﷺ « لا يحل الممرض على المصح. وليحلل المصح حيث شاء. فقالوا يا رسول الله وما ذاك؟ فقال رسول الله ﷺ: إنه أذى » (٣) وحين عوتب عمر رضي الله عنه على رجوعه وعدم دخوله بالناس إلى الشام لانتشار مرض الطاعون هناك وقال له أبو عبيدة: « أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة!! نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله » (٤).

واهتم الإسلام بالتداوي من الأمراض. وأكد على ذلك قول النبي ﷺ: « إن الله تعالى أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا » (٥).

---

(١) ابن الربيع الشيباني: تيسير الوصول ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص١٤١
(٢) صحيح مسلم ـ (مرجع سابق)، جـ١ ص١١٤
(٣) الإمام مالك بن أنس: موطأ الإمام مالك وشرحه تنوير الحوالك ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م، جـ٢ ص ٢٣١
(٤) المصدر السابق، جـ٢ ص٢٠٦
(٥) ابن الربيع الشيباني: (مرجع سابق)، جـ٣ ص١٢٩

وقال ﷺ: « إن لكل داء دواء. فإذا أصاب دواء الداء برأ بإذن الله تعالى »[1].

٣ ـ تحسين الأداة التي يمارس بها الإنسان فعاليته:

ليستطيع جهازه العضلي القيام بما يكلف به ويقوم بتنسيق حركات الجسم واعتدالها ودقتها والعناية بالجهاز العضلي يؤدي إلى تنشيط جميع المبادلات التي تقوم بين الجسد وبين البيئة الخارجية من نور وهواء وماء وتزيد الفوائد التي يجنيها الجسم منها.

والعناية بالجهاز العضلي تكون بإتاحة الفرصة للطفل كي يلعب في حرية وتكون بمزاولة ألوان الرياضة البدنية المختلفة التي تنمي عضلات الجسم وتزيد من قدرتها على المقاومة واحتمال المشاق. وقد وجد ذلك في الإسلام رعاية بالغة. فقد اهتم بلعب الأطفال وأدرك قيمة اللعب كوسيط تربوي فعال. كما أولى الرياضة البدنية إهتماماً عظيماً. ويبدو ذلك في موقف الإسلام تجاه كل منهما:

(أ) اللعب وتربية الجسم:

يسهم اللعب في تنمية الجهاز العضلي إذ هو نشاط تتحرك فيه أعضاء الجسم المختلفة.

واللعب كلمة كثيراً ما نستخدمها في حياتنا اليومية إلى درجة يكاد يفقد هذا المفهوم معها معناه الحقيقي. « فنحن نفهم اللعب على أنه نشاط هدفه اللهو واستهلاك الوقت والجهد بدون أن تكون هناك قوى أو دوافع خارجية تحركه وتوجهه.

(١) صحيح مسلم ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص ٢٨٠

وقد عرف (وبستر) اللعب: كل حركة أو سلسلة من الحركات يقصد بها التسلية. أو هو السرعة والخفة في تناول الأشياء أو استعمالها أو التصرف فيها. وخير من تعريف (وبستر) ذلك التعريف الذي يأخذ به أكثر المشتغلين بالتربية وهو: اللعب هو ما نعمله باختيارنا في وقت الفراغ »[1].

ويعرف عالم التربية الانجليزي (السير برسي نن) اللعب بأنه « كل نشاط يقوم به الإنسان لمجرد النشاط من غير أدنى اعتبار للنتائج التي قد تترتب عليه. أو تنتج منه بحيث يمكن الكف عنه والاسترسال فيه بمحض الإرادة ومن غير أدنى إرغام »[2].

وقد شاع أن التربية في الإسلام أهملت اللعب كأحد المقومات التربوية في سنوات الطفولة. غير أن المتتبع لأحاديث الرسول ﷺ وما خلّفه المربون المسلمون من تراث تربوي يرى إلى أي مدى اهتم المسلمون بلعب الطفل باعتبار أن اللعب مدخل وظيفي لعالم الطفولة ووسيط تربوي فعال لتشكيل شخصية الفرد في سنوات طفولته. وتحدد أهمية اللعب وتحقيقه لدوره التربوي بوعي الكبار بقيمته التربوية وبإتاحتهم الفرصة أمام الطفل لتحقيق الذات في أنشطة اللعب ومواقفه المتنوعة.

وقد أدرك المسلمون منذ زمن بعيد ما ندركه نحن اليوم من أن كل من يعارض الأطفال في لعبهم إنما يعارض الحياة عندهم فكان الرسول ﷺ يدع حفيديه الحسن والحسين يلعبان مع أترابهما. بل كان يشاركهما اللعب مقرباً بلعبه بين عالم الكبار وعالم الصغار. روى البخاري عن يعلى بن مرة أنه قال: « خرجنا مع النبي ﷺ ودعينا إلى طعام فإذا حسين يلعب في

---

(١) جان شك جروسمان دايداليشان: كيف يلعب الأطفال للمتعة والتعلم - ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم مراجعة وتقديم الدكتور عبد العزيز القوصي - (الكتاب ٢١ من سلسلة دراسات سيكولوجية - كيف نفهم الأطفال) - مكتبة النهضة المصرية - (بدون تاريخ)، ص١٤

(٢) جان عبد القادر ومحمد عطية الابراشي ومحمد مظهر سعيد: في علم النفس - دار المعرفة للطبع والنشر القاهرة - ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م، ص١٤٧

الطريق. فأسرع النبي ﷺ أمام القوم ثم بسط يديه فجعل يمر مرة هنا ومرة هناك يضاحكه حتى أخذه فجعل إحدى يديه في ذقنه والأخرى في رأسه ثم اعتنقه فقبله »[1].

واقتداء بالنبي ﷺ وتقديراً لأهمية اللعب التربوية راح الصحابة رضوان الله عليهم يدفعون أطفالهم إلى اللعب ويشجعونهم عليه. روى البخاري « عن مغيرة بن إبراهيم قال: كان أصحابنا يرخصون لنا في اللعب كلها... قال أبو عبد الله يعني للصبيان »[2].

بل لقد بلغ تقديرهم لقيمة اللعب كوسيط تربوي أن كافأوا على نشاطهم في اللعب. قال أبو عقبة « مررت مع ابن عمر بالطريق فمر بغلمة... يلعبون فأخرج درهمين فأعطاهم »[3].

وكان النبي ﷺ يمر على الأطفال يلعبون فيقر ما هم فيه ويعلن عن رضاه عن ذلك بأن يلقي عليهم التحية فعن أنس رضي الله عنه « أتى رسول الله ﷺ على غلمان يلعبون فسلم عليهم »[4].

ولقد عرف المسلمون أن اللعب بالنسبة للطفل نشاط تلقائي يكسبه خبرات تظل آثارها مصاحبة له في حياته. كما أنه وسيلة لتدريبه على أداء الواجبات في المستقبل. فلعب الطفلة بعروستها استعداد لحياة الأمومة مستقبلاً.

تروي أم سلمة عن عائشة رضي الله عنها قالت: « قدم رسول الله ﷺ من غزوة تبوك أو خيبر وفي سهوتها ستر فهبت الريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة للعب. فقال: ما هذا يا عائشة؟ قالت: بناتي فقال: وما

(١) الإمام البخاري: الأدب المفرد - مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز - ١٩٧٩م، ص١١١، ١١٢
(٢) المصدر السابق، (باب لعب الصبيان بالجوز)، ص٣٧٤
(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٤
(٤) سنن أبي داود: (مرجع سابق)، جـ٤ ص ٤٧٦

هذا الذي أرى وسطهن؟ قالت: فرس. قال: وما هذا الذي عليه؟ قالت: جناحان. قال: فرس له جناحان!! قالت: أما سمعت أن لسليمان خيلاً لها أجنحة. قالت فضحك حتى رأيت نواجذه » (١) وحديثاً قالت (موزانا ميللر) اللعب « ميل إلى ممارسة غرائز ينتفع بها في حياة البلوغ » (٢).

وإذا كان اللعب يحمل أهمية بالغة بالنسبة للصغار. فإنه أيضاً ذو قيمة عظيمة بالنسبة للكبار. وقد رأينا كيف كان النبي ﷺ يشارك حفيديه لعبهما. ولذلك أهمية كبيرة في فهم الأطفال طبقاً للقاعدة « (تعرفهم من لعبهم) ذلك مبدأ أساسي يمكن أن يفيد منه الكبار في فهم الأطفال والدخول إلى عالمهم المتميز. فمن خلال لعب الطفل يكشف الكبار الكثير من الأشياء عنه لا يستطيعون التوصل إليها بأية طريقة أخرى لما يتصف به لعبهم... ويتعلم الكبار كيف يعقد الطفل علاقاته مع الأطفال الآخرين. ويقفون إلى حد كبير عن مفهومه عن نفسه وذلك من ملاحظة لعبه مع غيره من الأطفال... ومن أنشطة اللعب يكتشف الكبار مواهب الأطفال وقدراتهم وابتكاريتهم منذ سن مبكرة وبالتالي يمكن رعاية هذه الامكانات وتعهدها بالتنمية منذ السنوات التكوينية الأولى » (٣).

وقد عرف المسلمون ألواناً من لعب الأطفال وذلك في عصور الإسلام الأولى من الممكن أن تندرج تحت مسميات عديدة لأنواع اللعب كالألعاب التمثيلية (اللعب بالأدوار). ويبدو في تقمص الطفل لشخصية الكبير ويبدو في سلوك اللعب نماذج الحياة الانسانية والمادية المحيط به. وقد أشرنا من قبل لهذا اللون في لعب السيدة عائشة مع عرائسها وتقمصها لشخصية الأم وبدا

---

(١) سنن أبي داود: (مرجع سابق)، (باب في اللعب بالبنات). حـ٤ ص ٣٨٩.

(٢) موزانا ميللر: سيكولوجية اللعب ـ ترجمة رمزي حليم يس ـ مراجعة دكتور أحمد زكي صالح ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٧٤م، ص٢١

(٣) فيولا الببلاوي: الأطفال واللعب ـ عالم الفكر ـ (المجلد العاشر ـ العدد الثالث) ـ وزارة الإعلام ـ الكويت ـ (اكتوبر، نوفمبر، ديسمبر) ١٩٧٩م، ص٧٥٠

ذلك في سؤال الرسول ﷺ لها عن العرائس فقالت « بنـاتي » ومن ذلك الألعاب التركيبية. وقد أدرك المسلمون أهمية الرمل والتراب كمادة أولية في اللعب التركيبي حتى قال عليه الصلاة والسلام « التراب ربيع الصبيان » [1] والألعاب الفنية كرسوم الأطفال وغنائهم .أثناء اللعب[2] والألعاب الترويحية والرياضية. كاللعب بالأراجيح [3] وغيرها من الألعاب الرياضية [4].

ولا تقتصر قيمة اللعب التربوية في تنمية الجهاز العضلي والعناية بالجسم بل للعب الأطفال قيمة في نمو النشاط العقلي والمعرفي للأطفال [5]. كما أن له قيمة في نمو الطفل الاجتماعي. حيث يتعلم الطفل في لعبه مع الآخرين كيف يقاسمهم ويشاركهم خبرات اللعب وأدواره وكيف يتعاون معهم وكيف يتدرب خلال اللعب على مهارات الأخذ والعطاء واكتساب المكانة المقبولة بين جماعة اللعب ورفاق اللعبة. روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قـالت: « كنت ألعب بالبنات عند النبي ﷺ. وكان لي صواحب يلعبن معي. فكان رسول الله ﷺ إذا دخل يتقمعن منه فيسربهن إلي فيلعبن معي » [6].

(ب) الرياضة البدنية والمهارات الرياضية:

على الرغم من قيمة اللعب الحر التـربويـة. فإن المسلمـين لم يهملوا الرياضة البدنية المنظمة والتدريب على الأعمال التي تكسب الجسم الصحة. فاهتموا بالمهارات الرياضية والرياضة البدنية عموماً.

---

(١) العلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال - ضبطه وفسر غريبه الشيخ بكري حياني، وصححه وراجع فهارسه الشيخ صفوت السقا - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، جـ١٦ ص ٤٥٨

(٢) الجاحظ: كتاب الحيوان (مرجع سابق) جـ٦ ص١٤٦

(٣) إرجع إلى سنن أبي داود - (لعب السيدة عائشة بالأراجيح)، جـ٤ ص٣٩٠

(٤) ارجع إلى الجاحظ: كتاب الحيوان - (مرجع سابق)، جـ٦ ص١٤٥، ١٤٦

(٥) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين - مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني - القاهرة (بدون تاريخ)، جـ٣ ص٧٣

(٦) سنن أبي داود: (مرجع سابق)، جـ٤ ص٣٨٩

والرياضة في الإسلام مربية في جوهرها وتحمل في ذاتها قيمتها التربوية. ولها من تعاليم الإسلام ما يحول بينها وبين أن تنقلب هوى أو صنعة متكلفة أو إظهاراً عابثاً للقوة.

وتشمل الرياضة البدنية عند المسلمين كل نوع من التمرين أو النشاط الجسدي الذي يهدف إلى انجاز مهارة من المهارات ويستند في جوهره إلى التغلب على عنصر معين كمسافة او زمن أو عائق أو صعوبة مادية أو خطر.

ومن المهارات الرياضية التي أكد عليها الإسلام:

مهارة الرمي: والرماية رياضة لها أثرها البعيد في تقوية الجسم وتنمية إرادة الغلبة والانتصار بما فيها إرادة الانتصار على الذات. روى البخاري أن رسول الله ﷺ مر على قوم ينتضلون فقال مستحسناً: « ارموا بني اسماعيل فإن أباكم كان رامياً... ارموا وأنا معكم كلكم »(١).

ولحرص النبي ﷺ على مداومة التدريب على مهارة الرمي لتزداد لدى الفرد كمالاً يوماً بعد يوم. ذم من ترك التدريب على الرمي بعد تعلمه فقال: « من ترك الرمي بعد ما علمه رغبة عنه فإنها نعمة تركها أو قال كفرها »(٢) « وكان أبو طلحة يتترس مع النبي ﷺ بترس واحد. وكان أبو طلحة حسن الرمي فكان إذا رمى تشرف النبي ﷺ فينظر إلى موضع نبله »(٣).

مهارة السباحة: وقد اعتبر الإسلام تعلمها من حقوق الولد على والده فقال عليه الصلاة والسلام: « حق الولد علىٰ والده أن يعلمه الكتابة والسباحة والرماية وألا يرزقه إلا طيباً »(٤) والحديث ذكر مع السباحة الكتابة « والكتابة مع فائدتها الأصلية وهي تقييد العلوم والمعارف... فيها رياضة

---

(١) صحيح البخاري بحاشية السندي: (مرجع سابق)، جـ٢ ص١٥٣

(٢) سنن أبي داود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٢٠

(٣) صحيح البخاري بحاشية السندي - (مرجع سابق)، جـ٢ ص١٥٤

(٤) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال - (مرجع سابق)، جـ٦ ص ٤٤٣

موضعية هي ترويض أصابع اليد وتمرينها على الحركة وأن ذلك ما يجعلها ذات قوة وتحمل، والسباحة مع أنها من طرق انقاذ الغرقى واصطياد ما في قاع البحر من معادن ومع أنها مران على الجهاد البحري هي في الوقت نفسه ترويض لأعضاء الجسم كله وهي بإطلاقها تشمل حركة الجسم في الماء والتجديف. وسائر ما عرف من أنواعها في هذه الأيام » (١).

مهارة العدو (الجري): فقد صح عن عائشة رضي الله عنها «أنها كانت مع النبي ﷺ في سفر قالت فسابقته فسبقته على رجلي. فلما حملت اللحم سابقته فسبقني. فقال هذه بتلك السبقة»(٢).

مهارة الفروسية: عن ابن عمر رضي الله عنهما «أن النبي ﷺ سبّق بين الخيل»(٣). وقد صح أنه ﷺ كان يركب الفرس بغير سرج(٤) وكان يسابق على ناقته العضباء(٥): «وعن مالك عن يحيى بن سعيد بن المسيب قال: ليس برهان الخيل بأس إذا دخل فيهما محلل. فإن سبق أخذ السبق وإن سُبق لم يكن عليه شيء»(٦) وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «علموا أولادكم العوم والرماية ومروهم فليثبوا على الخيل وثباً وروّوهم ما يجمل من الشعر»(٧).

ولا شك أن في تعلم المهارات السابقة وغيرها كثير تقديراً لقيمة الرياضة

---

(١) سعيد اسماعيل علي: أصول التربية الإسلامية ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ ١٩٧٦م، ص١٠٧، ١٠٨

(٢) سنن أبي داود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٤١

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة

(٤) صحيح البخاري بحاشية السندي: (مرجع سابق)، جـ٢ ص١٤٨

(٥) المصدر السابق، جـ٢ ص١٤٩

(٦) موطأ الإمام مالك (مرجع سابق)، جـ١ ص٣١٠

(٧) المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد): كتاب الكامل في اللغة والأدب ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة التقدم العلمية بمصر ـ ١٣٢٣هـ، جـ١ ص١٢٦

في تنمية الطاقة الجسدية. هذا إلى جانب أن تعلم مهارة من هذه المهارات يبعث ضرباً من النعيم العضوي وشعوراً بـاغتناء الشخصيـة. وحظاً من الرضى ولقد شغل موضوع الرياضة البدنية المربين المسلمين. فكتبوا في أنواع الرياضة وقسموها أقساماً مختلفة:

فتكلمواعن رياضة تنفسية قوامها مجموعة من الحركات التي تزيد من الطاقة في التنفس وتوسع القفص الصدري وعن رياضة بهلوانية. وعن رياضة تجرى على أجهزة.

بل لقد جعلوا لكل عضو من أعضاء الجسم رياضة خاصة به.

قال ابن سينا: «الرياضة منها رياضة يدعو إليها الاشتغال بعمل من الأعمال الإنسانية. ومنها رياضة خالصة وهي التي تقصر لأنها رياضة فقط. وتتحرى فيها منافع الرياضة ولها فصول:

فإن من هذه الرياضة ما هو قوي شديد، ومنها ما هو ضعيف، ومنها ما هو سريع، ومنها ما هو بطيء ومنها ما هو مركب من الشدة والسرعة ومنها ما هو متراخ. وبين كل طرفين معتدل موجود».

«أما أنواع الرياضة: فالمنازعة والمباطشة والملاكزة وسرعة المشي والرمي من القوس والقفز إلى شيء ليتعلق به والحجل على إحدى الرجلين والمثاقفة بالسيف والرمح وركوب الخيل».

«ومن أصناف الرياضة الطبقة اللينة: الترجح بالأراجيح والمهود نائماً وقاعداً ومضطجعاً وركوب الزوارق والسماريات. وأقوى من ذلك ركوب الخيل» (١).

وإذا كانت الرياضة البدنية تهدف إلى نمو الجسم نمواً سليماً فقد أوصى

(١) ابن سينا: كتاب القانون في الطب ـ (مرجع سابق)، جـ١ ص١٥٨، ١٥٩

المربون المسلمون «أن يتفنن في استعمال الرياضات المختلفة، ولا يقام على رياضة واحدة » [١].

وبالرغم من ذلك وضعوا لكل عضو من أعضاء الجسم رياضة تخصه وتختلف عن رياضة غيره من الأعضاء ولكنها تتآلق جميعاً في سبيل النمـو الصحيح. فالرياضة كما عرفها المربون المسلمون فن تدريب الجسد. ذلك الفن الذي يشتمل على جميع أنواع الدربة التي من شأنها تقوية الجسم كله لذلك يقول ابن سينا « لكل عضو رياضة تخصه، أما رياضة اليدين والرجلين فلا خفاء فيهما. وأما الصدر وأعضاء التنفس. فتارة يراض بالصوت الثقيل العظيم وتارة بالماء ومخلوطاً بينهما فيكون ذلك رياضة الفم واللسان. . . . الخ » [٢].

وهكذا شملت الرياضة عند المسلمين منذ زمن بعيد كل أنواع الرياضات التي نعرفها اليوم تقريبا: فمن رياضة تنفسية وهي (رياضة الصدر وأعضاء التنفس) إلى رياضة بهلوانية (كالقفز إلى شيء يتعلق به) وهي المعروفة في عصرنا برياضة (العقلة) تلك التي تتضمن طائفة من التمرينات على خط نادر من الصعوبة. إلى رياضة إيقاعية (كالحجل على إحدى الرجلين). إلى رياضة خاصة بالأجهزة وهي المعروفة الآن باسم (الجمباز) أو (الجمنازية) (كالرمي من القوس والرمح والمثاقفة بالسيف) إلى رياضة الفروسية (ركوب الخيل).

وهكذا أيضا اهتم الإسلام بالجهاز العضلي للإنسان في إطار التربيـة الجسمية. بل في إطار تربية الإنسان ككل. فنمى باللعب والرياضة البدنية والمهارات الرياضية كل أعضاء الجسم بشكل فعّال. ليتحقق لدى الإنسان ما يمكن أن نقول عليه (مفهوم الذات الجسمية) بمعنى تكوين اتجاهات معينة نحو كيانه الجسمي وكيفية استخدامه لامكانياته الجسمية استخداماً صحيحاً في ضوء تعاليم الإسلام وقيمه.

---

(١) المصدر السابق، جـ١ ص١٥٩

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة

الفصل الثاني
العقل

١ ـ مقدمة

٢ ـ العقل والمعرفة

٣ ـ العقل والتفكر

٤ ـ مجالات التفكير

٥ ـ العقل والاستدلال

٦ ـ الإسلام وتفكير السلطة

٧ ـ العقل والتذكر

٨ ـ طبيعة الذاكرة الإنسانية في القرآن

٩ ـ الذاكرة والذكرى ـ النسيان

١٠ ـ الفؤاد وعملية الإدراك

١١ ـ التربية والعقل:

(أ) العناية بالحواس

(حاسة البصر ـ حاسة السمع ـ حاسة الذوق ـ حاسة اللمس ـ حاسة الشم)

(ب) الإدراك الحسي

(جـ) تنمية القدرة على التفكير السليم

(الملاحظة الموضوعية الدقيقة ـ موضوعية التفكير ـ تنمية روح المسؤولية)

(د) موانع التفكير السليم

(ب) العقل

مقدمة: يشكل العقل أحد مكونات الذات الإنسانية، والعنصر الهام الذي تقلد به الإنسان الخلافة عن الله في الأرض قال الإمام الغزالي: « بالعقل صار الإنسان خليفة لله »[(1)] وقال أبو بكر الرازي: « إن الباري عز وجل إنما أعطانا العقل، وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة. غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه وإنه أعظم نعم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا، وأجداها علينا، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسسناها. وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها.

وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل إلى بغيتنا ومرادنا... فإذا كان هذا مقداره ومحله وحظره وجلالته فحقه علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته. ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ولا وهو الزمام مزموماً ولا وهو المتبوع تابعاً. بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به. ونعتمد فيها عليه فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه... إذا فعلنا ذلك صفا لنا العقل غاية صفائه، وأضاء لنا غاية إضاءته وبلغ بنا غاية قصد بلوغنا به. وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به »[(2)].

---

(١) الإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): ميزان العمل - (مرجع سابق)، ص١٠٦

(٢) عن عبد اللطيف محمد العبد: دراسات في الفلسفة الإسلامية - مكتبة النهضة المصرية - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ص٢٤٨، ٢٤٩

ومن معاني العقل في اللغة: عقل الشيء: فهمه وتدبره، وعقل فلان: عرف خطأه الذي كان عليه، والعاقل: هو المدرك الفاهم الحكيم، والعقول: هو المدرك الفاهم للأمور[١].

ويعرف التهانوي العقل بقوله: «والعقل قوة غريزية للنفس. نتمكن بها من إدراك الحقائق والتمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة، وهي تزداد قوة بالتجارب، ونستنبط بها المصالح والأغراض، ويحصل بها الوقوف على العواقب»[٢].

كما يعرفه البعض بأنه: «الملكة أو القوة التي بها يستطيع الإنسان أن يميز بين الخير والشر وبها يكتسب المعارف»[٣]. والإهتمام بالعقل والتنويه به مزية واضحة من مزايا الإسلام التي يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين «لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتاً تؤيده أرقام الحساب، ودلالات اللفظ اليسير قبل الرجوع في تأييدها إلى المناقشات والمذاهب التي تختلف فيها الآراء.

ففي كتب الأديان الكبرى، إشارات صريحة أو مضمونة إلى العقل أو إلى التمييز، ولكنها تأتي عرضاً غير مقصودة وقد يلمح فيها القارىء بعض الأحايين شيئاً من الزراية بالعقل والتحذير منه، لأنه مزلة العقائد، وباب من أبواب الدعوى والأفكار.

ولكن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التنظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية. بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة. وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها

---

(١)(٢) قدري حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٠م، ص١٠

(٢)(٤) عن لبيب السعيد: الدراسة الأولى في مناهج البحث الإجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه ـ دار عكاظ للطباعة والنشر ـ الرياض ـ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص٧٨

(٣)(٤) محمد منير مرسي: تاريخ التربية في الشرق والغرب، (مرجع سابق)، ص٢٠٣

المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه »[1].

وتشمل الإشارة إلى العقل في القرآن الكريم وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها. ويلاحظ أن لفظ (العقل) لم يرد في القرآن بصيغته الإسمية إنما وردت مشتقاته في صيغته الفعلية (عقلوا، يعقلون، تعقلون، يعقل، فعقل) في ثمانية وأربعين موضعاً من كتاب الله[2] وربما كان لذلك دلالته التربوية الهامة. فليست الخلايا المكونة للعقل وأجزائه هي ما يهم القرآن وأنما يأتي تركيز القرآن واهتمامه على « الأمر المميز للإنسان على سائر المخلوقات، أي على العمليات العقلية العليا التي يقوم بها الإنسان فيعقل ويفكر ويتدبر ويتعلم العلم ويعلمه »[3] ولهذا وردت في القرآن الكريم الألفاظ التي تدل على النشاط العقلي بصفة عامة مثل، التفكر والتدبر والعلم والنظر، والتبصر، والتذكر. مئات المرات. وفي الحقيقة لا يعرف العلم كائناً موجوداً بذاته يسمى عقلاً يمكن إجراء التجارب عليه أو ملاحظته « ولا يقول بأن هناك شيئاً خاصاً موجوداً تصدر عنه الأعمال التي نسميها في الإنسان أعمالاً عقلية، بل إنه لا يكلف نفسه مؤنة البحث عن هذه الأشياء. والنظر هل هي موجودة أو لا، لأن البحث لا يفيده شيئاً، إنما يعترف بوجود أعمال خاصة لها خصائصها ومميزاتها وقوانينها وليست بأعمال مادية بل هي معنوية تصحبها أو تتبعها أعمال أو آثار مادية جثمانية فمجموع هذه الأعمال المعنوية يسمى عقلاً »[4].

---

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م، ص٨٠٧

(٢) محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ مطابع الشعب ـ دار الشعب ـ القاهرة ١٣٧٨هـ، ص ٤٦٨، ٤٦٩

(٣) عبد الفتاح جلال: من الأصول التربوية في الإسلام (المركز الدولي للتعليم الوطني للكبار في العالم العربي)، مرسي اللبان ـ المنوفية ـ جمهورية مصر العربية ـ ١٩٧٧ م، ص ٤٥.

(٤) حامد عبد القادر ومحمد عطيه الأبراشي ومحمد مظهر سعيد: في علم النفس ـ دار المعرفة للطبع والنشر ـ القاهرة ١٣٥١هـ ـ ١٩٣٢م، جـ١ ص٤٩

ولم يقف اهتمام الإسلام بالعقل على التنويه به والتعويل عليه والإشارة الصريحة إلى قيمته في القرآن الكريم والسنة النبوية. بل صار الإهتمام بالعقل وتقدير دوره في الحياة سمة تميز اتباع الإسلام في كل عصر ومكان فقد آمن المسلمون أنه ما جرى علم أو ازدهر منه إلا على أساس العقل. وهل يستقيم دين بلا عقل. وهل يعرف إنسان ما أمر الله به وما نهى عنه إلا بالعقل.

ولا زالت المصادر تحفظ لنا دعوة عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري لاستعمال عقله وفهمه وقياسه فيما لم يرد فيه نص. فقد ورد في كتابه له: «ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل. الفهم الفهم فيما تلجلج فيه صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة ثم اعرف الاشباه والأمثال فقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله واشبهها بالحق» (١).

ويقول أبو حيان التوحيدي ـ في كتاب المقابسات - عن تقدير المسلمين للعقل: «سمعت عيسى يقول: أنظر إلى من فقده (أي العقل) ولم يوهب له شيء منه، كيف يرفض ويخذل ويعادي ويسترذل ويهرب منه ويستوحش من قربه وكلامه...

فالإنسان بعقله يصبر على الفقر، وبعقله يجتلب الغنى، وبعافيته يبلغ الغاية ويكتسب العادة والعقل في جميع أحواله، فيتصرف بثمرة الراحة مرة وبالصبر مرة، ويريه الحكمة فيما فشا وسر ويؤديه إلى السعادة في كل ما أقبل وأدبر، لأن العقل متى حل شخصاً أضاءه وأناره، ومتى فارق شخصاً كدره وأباره» (٢).

(١) قدري حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب ـ (مرجع سابق)، ص٣٤، ٣٥

(٢) أبو حيان التوحيدي: المقابسات ـ تحقيق وشرح حسن السنروبي ـ الطبعة الأولى ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٩م، ص٢٣٤، ٢٣٥

وقد وصف ابن قيم الجوزية العقل بأنه «الذي به عرف الله سبحانه وتعالى وأسماؤه وصفات كماله ونعوت جلاله. وبه آمن المؤمنون بكتبه ورسله ولقائه وملائكته. وبه عرفت آيات ربوبيته وأدلة وحدانيته ومعجزات رسله، وبه امتثلت أوامره واجتنبت نواهيه. وهو الذي تلمح العواقب فراقبها وعمل بمقتضى مصالحها. وقاوم الهوى فرد جيشه مغلولاً وساعد الصبر حتى ظفر به بعد أن كان بسهامه مقتولاً وحث على الفضائل ونهى عن الرذائل وفتق المعاني وأدرك الغوامض. وشد أزر العزم فاستوى على سوقه وقوى أزر الحزم حتى حظي من الله بتوفيقه فاستجلب ما يزين ونفى ما يشبه... وإذا كان هذا وصفه فقبيح أن يدال عليه عدوه فيعزله عن مملكته ويحطه عن رتبته ويستنزله عن درجته فيصبح أسيراً بعد أن كان أميراً ومحكوماً بعد أن كان حاكماً وتابعاً بعد أن كان متبوعاً، ومن صبر على حكمه أرتعه في رياض الأماني والمنى، ومن خرج عن حكمه أورده حياض الهلاك والردى.

قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لقد سبق إلى جنات عدن أقوام ما كانوا بأكثر الناس صلاة ولا صياماً ولا حجاً ولا اعتماراً، لكنهم عقلوا عن الله مواعظه، فوجلت منه قلوبهم، واطمأنت إليه نفوسهم وخشعت له جوارحهم، ففاقوا الناس بطيب المنزلة وعلو الدرجة عند الناس في الدنيا وعند الله في الآخرة.

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشر ولكنه الذي يعرف خير الشرين.

وقالت عائشة رضي الله عنها: قد أفلح من جعل الله له عقلاً.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: ولد لكسرى مولود فأحضر بعض المؤدبين، ووضع الصبي بين يديه. وقال: ما خير ما أوتي هذا المولود؟ قال: عقل يولد معه. قال: فإن لم يكن؟ قال: فأدب حسن يعيش به في الناس، قال: فإن لم يكن؟ قال: فصاعقة تحرقه...

وقال معاذ بن جبل رضي الله عنه: لو أن العاقل أصبح وأمسى وله ذنوب بعدد الرمل كان وشيكاً بالنجاة والتخلص منها، ولو أن الجاهل أصبح وأمسى وله من الحسنات وأعمال البر عدد الرمل لكان وشيكاً أن لا يسلم له منها مثقال ذرة. قيل وكيف ذلك؟ قال: إن العاقل إذا زل تدارك ذلك بالتوبة والعقل الذي رزقه، والجاهل بمنزلة الذي يبني ويهدم، فيأتيه من جهله ما يفسد صالح عمله.

وقال الحسن: لا يتم دين الرجل حتى يتم عقله، وما أورع الله امرأً عقلاً إلا استنفذه به يوماً.

وقال بعض الحكماء: من لم يكن عقله أغلب الأشياء عليه، كان حتفه وهلاكه في أحب الأشياء إليه.

وقال يوسف بن أسباط: العقل سراج ما بطن وزينة ما ظهر، وسائس الجسد، وملاك أمر العبد، ولا تصلح الحياة إلا به، ولا تدور الأمور إلا عليه.

وقيل لعبد الله بن المبارك: «ما أفضل ما أعطي الرجل بعد الإسلام؟ قال: غريزة عقل»[1].

وفيما أوردنا كفاية عن تقدير المسلمين للعقل واهتمامهم بشأنه وإجلالهم لأمره.

العقل والمعرفة:

تعني المعرفة « مجموعة المعاني والمعتقدات والأحكام والمفاهيم والتصورات الفكرية التي تتكون لدى الإنسان نتيجة لمحاولاته المتكررة لفهم الظواهر

(١) ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله بن محمد بن أبي بكر الحنبلي الدمشقي): روضة المحبين ونزهة المشتاقين ـ دار الوعي ـ حلب ـ سوريا ـ ١٣٩٧هـ، ص١٣-١٦

والأشياء المحيطة به، وهي بهذا المعنى لا تقتصر على ظواهر من لون معين، وإنما تتناول جميع ما يحيط بالإنسان وكل ما يتصل به » (١) أو هي « مجموعة فكرية مركبة من إدراكات وذكريات وأحكام، وبتعريف أقصر هي أحكام وترابط أحكام » (٢) وهذه الأحكام تقتضي علاقة بين العقل والموضوع أو الشيء المراد معرفته والحكم عليه.

ومفهوم المعرفة ليس مرادفاً لمفهوم العلم. فالمعرفة أوسع حدوداً ومدلولاً وأكثر شمولاً وامتداداً من العلم. ويفرق بعض الباحثين بين المعرفة والعلم بتعريفهم « العلم بأنه (المعرفة المصنفة)، بينما يذهب فريق آخر إلى تعريف العلم بأنه عبارة عن المعرفة التي تنشأ من الملاحظة والدراسة والتجريب والتي تتم بهدف تحديد طبيعة وأصول الظواهر التي تخضع للملاحظة »(٣).

والإنسان في معرفته للعالم الخارجي يميز بين نوعين من المعرفة هما: المعرفة العامية والمعرفة العلمية. والمعرفة العامية يقصد بها « مجموعة المشاعر والإحساسات المادية المتحصلة للإنسان بواسطة بعض أجزاء بدنه » (٤) ومن سماتها البساطة والسذاجة والخلو من الدقة والعمق.

وهي - في رأي البعض - درجتان أولاهما « المعرفة الإحساسية البحتة، وهي همجية مؤقتة لا علاقة لها بذكريات الماضي ولا بأخيلة المستقبل، والثانية ما تشترك النفس في عمليته وهو منظم ثابت يتناول ماضي الحياة وحاضرها ومستقبلها. والقسم الثاني هو الذي يعول عليه من المعارف الإنسانية » (٥).

---

(١) عبد الباسط محمد حسن: أصول البحث الإجتماعي - الطبعة السادسة - مكتبة وهبة - القاهرة، ١٩٧٧، ص١٨

(٢) جمال المحاسب: دروس الفلسفة (المنطق والأخلاق وما وراء الطبيعة) - مطبعةالترقي - دمشق- - ١٣٦٠ هـ -١٩٤١م، ص٧

(٣) عبد الباسط محمد حسن: (مرجع سابق)، ص١٩

(٤) محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين - راجعه عباس محمود العقاد وزكي نجيب محمود - الدار المصرية للتأليف والترجمة - (بدون تاريخ)، ص٢٠

(٥) المصدر السابق، ص٢١

أما المعرفة العلمية فهي مجموعة المفاهيم والأفكار التي يتوصل إليها العلماء نتيجة مجهود وصبر لتفسير ظواهر الكون وشرحها باستخدام مناهج وطرق علمية وتعتمد على الملاحظة المنظمة للظواهر وفرض الفروض وإجراء التجارب وجمع البيانات وتحليلها بهدف التثبت من صحة الفروض. وهي تخلو بالجملة من النقائص التي تلحق بالمعرفة العامية، ويمكن ملاحظة النقائص التالية في المعرفة العامية:

١ ـ المعرفة العامية لايقينية: أي أن صاحبها يقبل صحة القضايا بسذاجة وبدون تثبت ولا توكيد، ويتم يقينه للمرة الأولى التي يحكم فيها على شيء حكماً، أو يأخذ عنه فكرة، ولا يمنعه مانع في المستقبل من أن يغير هذا الحكم، لذلك يسمى يقينه « يقيناً عفوياً».

٢ ـ المعرفة العامية لاطرقية: أي أنها تجهل التحليل العميق والاستقراء المنظم وغير ذلك من الطرائق العلمية التي توسع دائرة المعرفة بربطها المجهول بالمعلوم. لذلك يبقى صاحبها قابعاً في دنيا محدودة الحوادث، مبعثرة الأشياء على الرغم من أن الكون يمر أمامه منسجماً بكليته في كل لحظة.

٣ ـ المعرفة العامية شخصانية: أي أنها تختلف من شخص لآخر تبعاً للظروف الفردية التي تولد فيها والأغراض العلمية التي تؤثر عليها [1].

وعلى ذلك فالذي يهمنا في مبحث العقل هو المعرفة العلمية التي تقوم على اليقين حيث يثق الإنسان بصحة الحقائق بعد براهين ثابتة وتحقيقات منظمة. تلك المعرفة التي تحاول اكتشاف نظام معين في الكون يستطيع الإنسان بمقتضاه أن يقول إن أحداثاً معينة تتصل بأحداث أخرى بعلاقات ضرورية. ويستطيع أن يفسر ما يقع تحت حواسه من متغيرات. ولكن هل يستطيع العقل أن يصل إلى المعرفة الحقة؟ أم أنه عاجز عن ذلك لسبب يتعلق به أو بالحقائق المراد معرفتها؟ وقبل أن نعرض وجهة النظر الإسلامية في الإجابة

---

(١) جمال المحاسب: (مرجع سابق)، ص٨

على هذا السؤال ينبغي أن نشير إلى أن الفلسفة اليونانية قديماً كانت قد طرحت وجهتي نظر حول إمكانية المعرفة وحول استطاعة العقل التوصل إلى الحقائق وإدراكها:

الأولى: ذات نزعة يقينية ترى أن العقل في مكنته أن يكتشف ما وراء الأعراض المحسوسة من حقائق، وأن الحقائق موجودة. إذ ماهية كل شيء حقيقته، وقد تبنى هذه النزعة اليقينية سقراط وتلامذته، وإن اختلفوا فيما بينهم في طبيعة معرفة هذه الحقائق الثابتة (١).

والثانية: ترى أن ليس في مكنة العقل التعرف على الحقائق، وعرف أصحاب هذه النزعة في الفكر الفلسفي بالشكاك ويمثلهم خير تمثيل السوفسطائيون وإمامهم « بيرون » (٣٦٥-٢٧٥) المعروف بأنه صاحب مذهب اللاأورية المنكر للعمل واليقين (٢)، ولقد قال «جوراس» « ليس هناك خطأ بل مستحيل وجود الخطأ، فكل ما تراه صواب لك، بل لفظتا الخطأ والصواب لا معنى لهما، فليس هناك شيء يسمى حقاً في ذاته أو في الواقع ونحو ذلك » (٣).

وتابعه في ذلك « جورجياس» السوفسطائي، فقد وضع كتاباً بعنوان « الطبيعة أو اللاوجود » حاول فيه أن يقيم الدليل على هذه القضايا الثلاث « لا شيء موجود، وإن كان هناك شيء فلا سبيل إلى معرفته، ولو عرفناه فليس في مقدورنا أن نعرف الآخرين به » (٤).

ولقد كان السوفسطائيون مغالطين مجادلين متجرين بالعلم « لم يأخذوا العلم على أنه معرفة الحقيقة، ولم يكترثوا لقيمته الذاتية، ولا لفطرة العقل

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - (مرجع سابق)، ص٥٢

(٢) المصدر السابق، ص٢٣٤

(٣) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية - الطبعة الخامسة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٤م، ص١٠٢

(٤) أندريه كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة - (مرجع سابق)، ص٣٨

التي تدفعه لطلب الحق»[1]، وقد علل سقراط إنكار السفسطائيين للحقائق وتشكيكهم في وجودها وفي إمكان التعرف عليها بأنهم « لا جلد لهم على المعرفة، ولذلك عدلوا عن العلوم، ألم يزعموا أن كل المعارف الإنسانية ترجع في النهاية إلى اقناع الآخرين بما تريده بواسطة البلاغة والفصاحة ليس إلا. إن في مقدورنا بلا ريب أن نأتي بما هو خير من هذا العبث. حقيقة إن المعرفة الشاملة التامة ليست في متناولنا، غير أن هناك نوعاً من المعرفة في مقدورنا الوقوف عليه، أعني معرفة المدركات الكلية التي إذا حددت وعرفت كانت نبراساً نوجه حياتنا على ضوئه »[2] أما الإسلام فقد جاء يؤكد وجود الحقائق ويتبنى النزعة اليقينية، ويقف بتعاليمه في وجه المنكرين والشكّاك.

كما جاء ليؤكد إمكانية التعرف على تلك الحقائق اليقينية الثابتة الموجودة، وإدراكها، ومن هنا كانت دعوته الملحة في طلب العلم حتى لقد جعل طلبه فريضة فقال النبي ﷺ « طلب العلم فريضة على كل مسلم »[3] وكانت دعوته للنظر والتدبر والتفكر والتعقل في حشد هائل من آيات الكتاب الكريم[4].

وتناول العلم في الإسلام كل الحقائق وراح يطلبها ما دامت ثابتة ويقينية، فهو يتناول « كل موجود، وكل ما يوجد فمن الواجب أن يعلم، فهو علم أعم من العلم الذي يراد لأداء الفرائض والشعائر لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام. إذ كان خير عبادة لله أن يهتدي الإنسان إلى سر الله

(١) يوسف كرم: (مرجع سابق)، ص٤٦

(٢) أندريه كرسون: (مرجع سابق)، ص٣٩

(٣) الإمام المنذري (أبو محمد زكي الدين): الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الأولى ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة السعادة ـ ١٩٨٠هـ ـ ١٩٦٠م، جـ١ ص٧٤

(٤) أنظر على سبيل المثال: سورة الأنعام آية ٩٩، وسورة يونس آية ١٠١، وسورة العنكبوت آية ٢٠، وسورة غافر آية ٢١ وسورة النمل آية ٦٩، وسورة عبس الآيات من ٢٤ إلى ٣١، وسورة الغاشية الآيات من ١٧ إلى ٢٠

في خلقه، وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه ومن حوله»[1].

وإذا كانت حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحققاً، فهل وجودها الحقيقي هو الوجود الخارجي المستقل عن الشخص المدرك، فتكون صورها المدركة هي ظلال وجودها الخارجي، أو وجودها الحقيقي الأصلي هو وجود صورها في الذات المدركة وليس ما في الخارج إلا ظلاً لتلك الصور الأصلية؟

لقد أجاب الفلاسفة قبل ظهور الإسلام على هذا السؤال بجوابين مختلفين: فأكثرهم يثبتون للأشياء وجوداً خارجياً مستقلاً ويعرف اتجاههم هذا بالواقعية وبعضهم ذهب مذهباً مخالفاً فاعتبر أن الوجود الحقيقي للأشياء هو وجود عقلي. وليس هو هذا الوجود الخارجي [2] وممن ذهب إلى هذا المذهب (أفلاطون) في نظرية المثل وتقوم على الايمان «بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله يدرك بالعقل العرف والماهيات متحققة فيه بالذات على نحو تحققها في العقل مفارقة للمادة برئية عن الكون والفساد. . .والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققة فيه كمالات النوع إلى أقصى حد بينما هي لا تتحقق في الأجسام إلا متفاوتة بحيث إذا أردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً بل قلنا إنها شيء شبيه بالنار بالذات. وأن الماء المحسوس شيء شبيه بالماء بالذات وهكذا » [3].

أما كيف عرفنا هذه المثل وليس بيننا وبين العالم المعقول إتصال مباشر فيما نعلم فيوضح أفلاطون ذلك بأن « شيئاً من التأمل يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير. فحينما تعرض لنا مسألة نقع في حيرة ونشعر بالجهل ثم يتبين لنا (ظن صادق) يتحول إلى علم بتفكيرنا الخاص. . . . فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يــلقنها لنا أحد فلا بد أن تكون النفس قد

---

(١) عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية (مرجع سابق)، ص٨٢

(٢) عبد المجيد النجار: العقل والسلوك في البنية الإسلامية ـ منشورات مطبعة الجنوب ـ مدنين ـ تونس ـ ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م، ص١٣٢،١٣٣

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ (مرجع سابق) ص٧٣

اكتسبتها من حياة سابقة على الحياة الراهنة»[1] والنفس إذا رأت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل طبقاً لما يراه أفلاطون من أن العلم ذكر ،والجهل نسيان.

أما موقف الإسلام من طبيعة المعرفة فهو موقف واقعي وتتمثل واقعيته في ثلاث نقاط[2]:

الأولى: يثبت الإسلام للموجودات وجوداً خارجياً مستقلاً بذاته عن الذوات العارفة. فهو موجود سواء وجدت تلك الذوات أو لم توجد وهذه الموجودات المستقلة نوعان:

موجودات عالمية: أي منتسبة إلى هذا العالم الواقع تحت الحس من إنسان وحيوان ونبات وجماد وهو ما يعبر عنه بعالم الشهادة.

وموجودات غائبة عن الحس وهي المتمثلة في الذات الإلهية ومخلوقاتها من الجنة والنار وما في حكمها .وهو ما يعبر عنه بعالم الغيب. ولكل من العالمين وجوده المستقل عن الآخر.

الثانية: أن هذا الوجود الخارجي هو الوجود الحقيقي الأصلي فالموجودات المشاهدة موجودات واقعية حقيقية ليست ظلاً ولا سراباً ولا وهماً. والموجودات الغيبية موجودات حقيقية لها وجود خارجي مستقل عن الوجود الذهني.

الثالثة: عملية المعرفة هي حصول صور هذه الموجودات الخارجية في الذات العارفة فالموجودات هي الأصل والصور الحاصلة هي صداها وأثرها. قال تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ [3] فالأسماء التي وردت في هذه الآية ليست

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٣-٧٤

(٢) عبد المجيد النجار: (مرجع سابق)، ١٣٣، ١٣٤

(٣) سورة البقرة: آية رقم ٣١

إلا رموزاً لمسميات خارجية مستقلة عن ذات الإنسان وليس ذلك التعليم إلا لحصول تلك المسميات في الذهن باستيعاب الأسماء التي تحدد موصفاتها وتشخص أعيانها.

أما وسائل تحصيل المعرفة فذهب البعض إلى أن الحواس وحدها هي سبيل وصول المعلومات إلى الذهن ويمثل هذا الاتجاه السوفسطائيون الذين رأووا أن الإدراك الحسي وحده هو الذي يتم به تحصيل المعارف (١) كما يمثله الرواقيون فهم « ماديون وكل معرفة عندهم معرفة حسية أو ترجع إلى الحس. والأصل في المعرفة أن الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر » (٢) ولقد قال ديموقريطس « إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة»(٣) «وما نحسه فهو موجود وعلى النحو الذي نحسه وما ليس في حسناً فهو غير موجود. وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص»(٤).

كما ذهب البعض إلى أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس « وممن ذهب إلى هذا الفلاسفة الإيليون فقالوا إن الحق يدرك بالعقل أما الحواس فغاشّة خادعة » (٥) وكانوا « يقولون إن حس كل شيء خاص به أما العقل فقدر مشترك عام ومن أجل هذا لا يستطيع الإنسان أن ينقل إحساسه إلى إحساس غيره فأعمى اللون الذي لا يدرك اللون الأحمر مثلاً لا يمكنك أن تنقل إحساسك باللون الأحمر إليه. ولكن يمكنك أن تنقل فهمك لشيء إلى شخص آخر » (٦).

---

(١) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: (مرجع سابق)، ص١٢٣، ١٢٤
(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية - (مرجع سابق)، ص ٢٢٤
(٣) المصدر السابق، ص٤٦
(٤) المصدر السابق، ص٤٧
(٥) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: (مرجع سابق)، ص١٠٠
(٦) المصدر السابق، ص١٠١

وسقراط « لم يتردد في اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس على خلاف ما رأى السوفسطائيون من أن المعرفة كلها لا تعدو الادراكات الجزئية التي تصل إلى الذهن عن طريق الحواس»(١)

وقامت فلسفة سقراط في اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس على « نظرية المعرفة التي أنكرت أن تكون الادراكات الحسية أساساً للعلم وقالت إن الادراكات العقلية أي الأحكام الكلية هي وحدها المعرفة وهي ليست من عمل الحواس ولكنها من صنع العقل. ولما كان العقل عنصراً مشتركاً عند الأشخاص أمكن أن يكون مقياساً لا تختلف نتائجه باختلاف الظروف ومعنى ذلك أن الحقائق في العالم الخارجي ثابتة يدركها العقل دائماً على صورة واحدة » (٢) .

أما أرسطو فقد ذهب إلى أنه « لا معرفة إلا إذا كان موضوع المعرفة صالحاً لأن يكون موضوعاً من موضوعات الإحساس أي أنه إذا فقدت حاسة فقدت بالنسبة إلينا الأشياء التي هي موضوعات لهذه الحاسة. وفي الإحساس يدرك الإنسان لا الشيء بأكمله وباعتبار هيئته وتركيبه في الوجود الخارجي وإنما يدرك صفاته فحسب. وهذه الصفات هي الماهيات وعن طريق التذكر أو التخيل يجمع الإنسان بين الماهيات المختلفة المتصلة بشيء واحد ويضيفها إلى شيء واحد بالذات وبهذا تتكون المعرفة ثم يرتفع الإنسان شيئاً فشيئاً بهذا التجريد من المحسوسات حتى يصل إلى أعلى درجات التجريد » (٣) .

ومن قبل أرسطو كان أفلاطون يرى ـ كما بينا في نظرية المثل ـ أن العقل هو وسيلة معرفة الحقائق أو بتعبيره تذكرها. فالعلم عنده تذكر لحقائق اكتسبها العقل من حياة سابقة على هذه الحياة الراهنة.

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٥

(٢) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية ـ (مرجع سابق)، ص١٣٥

(٣) عبد الرحمن بدوي: ارسطو ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٤٤م، ص٦٥، ٦٦

وهناك من ذهب إلى أن « العرفان الحق ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة، إنما هو العرفان الحدسي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف »(١) ويمثل هؤلاء من الفلاسفة الغنوسية.

وجاء الإسلام ليقوّم هذه المناهج جميعاً. الحسي منها الذي رأى أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة والعقلي منها الذي انكر أن تكون الإدراكات الحسية أساساً للعلم. واعتبر الإسلام الحس والعقل وسيلتين متكاملتين لإدراك الحقائق وتحصيل المعارف المختلفة ولا غنى للادراك عن تلازم الوسيلتين فإدراك الحقائق عملية مركبة لا تستطيع الحواس وحدها أن تقوم بها ولا يستطيع العقل بغير الحواس القيام بها.

ولقد اهتم الإسلام بالحواس ونوه بوظيفتها وقيمتها المعرفية في حشد من آيات الكتاب الكريم(٢) باعتبار أن معطياتها أول طريق المعرفة. ولعل ذلك يبدو في دعوة القرآن الكريم للعقل أن يتجه إلى عالم الحس والتجربة والواقع ليحصل على معرفة أوفى حظاً وأكمل معنى وأكثر نفعاً للإنسان وأبقى أثراً في الحياة من تلك المعرفة القائمة على التأمل والتفكير النظري المجرد. قال تعالى **﴿أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون، وجعلنا الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجاً سبلاً لعلهم يهتدون وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتها معرضون، وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾**(٣) وقال تعالى: **﴿هو الذي جعلَ الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب. وما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون. إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في**

---

(١) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: (مرجع سابق)، ص٢٤٤

(٢) أنظر على سبيل المثال: سورة البقرة ١٧١ ـ ١٨١، الأنفال آية ٢١، القصص ٥٥ـ٧١، الاسراء آية ٣٦، يونس: آية ١٠١، غافر آية ٨، الجن آية ١، ٧، ق آية ٦، فاطر آية ١٤.

(٣) سورة الأنبياء: الآيات من ٣٠ إلى ٣٣

السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون﴾[1] وقال تعالى: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً﴾[2] إلى غير ذلك من آيات تدعو إلى استعمال الحواس في عالم الواقع والحس والتجربة وقد تكرر في القرآن الكريم الأمر بقوله تعالى: ﴿انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن ذلكم لآيات لقوم يؤمنون﴾[3] ﴿انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾[4] ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين﴾[5] ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذا النظر الهادف والملاحظة الموضوعية « هو أنها تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تعد هذه الطبيعة آية عليه. ولكن ما ينبغي الالتفات إليه هو الإتجاه التجريبي العام للقرآن مما كون في أتباعه شعوراً بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعي أساس العلم الحديث. وإنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في بحث الإنسان وراء الخالق »[6].

وقد قرر قيمة الحواس في المعرفة وأثر الإتجاه التجريبي الذي دعا إليه القرآن في اكتشاف حقائق الكون وفي تحصيل المعارف المختلفة كثير من علماء المسلمين - بعد أن نبههم القرآن لذلك - في مباحثهم المختلفة حول الإنسان، فيقول اخوان الصفاء « إن علم الإنسان بالمعلومات يكون من ثلاثة طرق: أحدها طريق الحواس الخمس الذي هو أول الطريق ويكون جمهور علم الإنسان، والثاني طريق العقل الذي يتفضل به الإنسان دون سائر

(١) سورة يونس: الآيتان ٥، ٦
(٢) سورة الفرقان: آية رقم ٤٥
(٣) سورة الأنعام: آية رقم ٩٩
(٤) سورة يونس: آية رقم ١٠١
(٥) سورة النمل: آية رقم ٦٩
(٦) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام - ترجمة عباس محمود - الطبعة الثانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م، ص٢١

الحيوانات، والثالث طريق البرهان الذي يتفرد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس»[1].

وقال ابن سينا في البرهان من كتاب الشفاء «كل فاقد حس ما، فإنه فاقد علم ما»[2] وهو العلم الذي يحرك النفس إليه ذلك الحس.

وحقيقة تمثل الحواس أول طريق المعرفة ونحن« في العلم نبدأ من أحكامنا نحن، أي من تصورنا للواقع ذلك التصور الذي لا يمكن أن يأتي إلا عن طريق الحواس »[3].

ومع اهتمام الإسلام بالحواس فإنه لم ير فيها طريق المعرفة الوحيد. فلن تستطيع بغير العقل أن توصل الإنسان إلى إدراك الحقائق.

واهتم الإسلام بالعقل كأداة للمعرفة ودعا إلى اعتبار العقل كما دعا إلى النظر والتفكير وتطلب البرهان واشتد في هذه الدعوة إلى حد أنه « لو أحصى ما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى ﴿**أفلا تعقلون**﴾ ﴿**لعلهم يتفكرون**﴾ ﴿**أفلا تذكرون**﴾ الخ لتعدت العشرات. ولو أضيفت إليها الآيات التي تطالب الناس بتنبيه قواهم العقلية ورفض ما لا يعززه برهان وترك ما لا يؤيده علم ونبذ التقليد للآباء (الخ) لبلغت المئات. فإن القرآن كله قائم على هذه الأصول ويدعو لها حتى ليتجلى لمن يتلوه أنه إزاء انقلاب فكري خطير الشأن لا شبيه له في تاريخ القرون الماضية بقصد إحداث ثورة على كل قديم إلا ما وافق العقل والعلم منه »[4].

---

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ عنى بالتصحيح خير الدين الزركلي ـ المكتبة التجارية الكبرى ١٣٤٧ هـ ـ ١٩٢٨م جـ٢ ص ٣٣٤

(٢) إبن سينا: البرهان من كتاب الشفاء ـ حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٤م، ص١٥٩

(٣) محمد عماد الدين إسماعيل: المنهج العلمي وتفسير السلوك ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٧٠م، ص٥٠

(٤) محمد فريد وجدي: الإسلام دين الهداية والإصلاح ـ راجعه وصححه محمد زهري النجار ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م، ص٣٥

وبين الإسلام أن دور العقل كأداة للمعرفة هو إدراك الحقائق وإحكام العلاقات بين الإنسان وبين الحقائق التي يواجهها عن طريق المعرفة التي تبدأ بالإدراك الحسي ثم يكمله الإدراك العقلي ويتضح ذلك في قول الله تعالى: **﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾**(١) ويقول محمد إقبال إن «هذه الآيات تشير إلى أن الإنسان موهوب بالملكة التي تجعل له القدرة على وضع أسماء للأشياء. أي أنه يكوّن لتصورات لها. وتكوين هذه التصورات معناه إدراكها وفهمها فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراكية وبفضل هذه المعرفة الإدراكية، يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة» (٢).

ويتضح دور العقل أيضاً كأداة من أدوات المعرفة متلازماً مع الحس في تحصيلها في قوله تعالى: **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً. وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾** (٣) وفي تفسير الآية وبيان دور العقل المعرفي يقول المفسر أبو السعود إن الله سبحانه «جعل لكم هذه الأشياء (السمع والأبصار والأفئدة) آلات تحصلون بها العلم والمعرفة. بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الأشياء وتدركوها بأفئدتكم وتتنبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرر الإحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية» (٤) وذلك وصف دقيق لعملية الإدراك. ولقيمة التكامل بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي للحقائق.

---

(١) سورة البقرة: الآيات من ٣٠ إلى ٣٣
(٢) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني - (مرجع سابق)، ص٢٠
(٣) سورة النحل: آية رقم ٧٨
(٤) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٣٨٨

فحين تقرع المنبهات الحسية حواس الإنسان ينتقل أثر هذه التنبيهات إلى العقل حيث يقوم بدوره بتأويل هذه الإحساسات تأويلاً يزودنا بمعلومات ومعارف عما حولنا. أي يحول العقل المدركات الحسية التي تحمل إليه الحواس إلى صور ذهنية يتم التفكير من خلالها وقد ربط القرآن الكريم بين الحواس والعقل في عدد غير قليل من آيات الكتاب الكريم ولعل الربط بينهما يوحي بالتكامل بينهما كوسائل للمعرفة [1].

هذا فيما يتعلق بحقائق عالم الشهادة. أما المعرفة بحقائق عالم الغيب أو بما وراء الطبيعة وما يقع وراء الحس الظاهر للعيان وينأى عن رؤية الإنسان المباشرة. فلم يشأ الله سبحانه أن تظل هذه الحقائق غامضة وأن يسعى الإنسان بنفسه للكشف عنها عن طريق تجربة الخطأ والصواب « فلا يمكن للإنسان أن يمارس فيما وراء الطبيعة تجربة الخطأ والصواب لأن هذه ستكون على حساب كينونته ووقته وجهده ولأنها ـ وهذا هو الأهم ـ سوف لن تقدم له الصواب المطلق الذي لا خطأ بعده في يوم من الأيام. ذلك لأنه لا يملك الوسائل التي تمكنه من تمحيص هذا الصواب » [2] ومن هنا كان الوحي الإلهي وسيلة المعرفة بهذه الحقائق الغيبية لقصور طاقة الإنسان العقلية عن الوصول إليها.

العقل والتفكير:

رأينا كيف أخرج الإسلام العقل من عزلته ليتصل بالواقع ويتفاعل مع عالم الحس والتجربة. فتغيرت بذلك النظرة إلى وظيفة العقل، حيث استخدم الإنسان تفكيره في التفاعل مع البيئة والسيطرة عليها والاستفادة من قواها المختلفة. فظهرت نتيجة لذلك مناهج تفصيلية للعلم، والملاحظة الدقيقة

(١) أنظر على سبيل المثال: سورة السجدة: الآيات من ٦ إلى ٩، سورة الملك: آية رقم ٢٣، سورة الأحقاف آية رقم ٢٦، سورة الاسراء: آية رقم ٣٦

(٢) عماد الدين خليل: (تهافت العلمانية) ـ مرجع سابق، ص٢٠

والبحث التجريبي. وأصبح العلم يعني النشاط الذي يبذله الإنسان بقصد الحصول على المعرفة بحقائق الكون ومعالجة هذه الحقائق.

وبعد أن كانت العقول أسيرة المعرفة التأملية ووظيفتها الفكرية هي تحقيق التناسق والإنسجام بين أجزاء هذه المعرفة. أطلقها القرآن من إسارها وساح بها في الكون العريض ودعاها إلى النظر والتأمل والتفكير فيها فيه « وطاف بها على بدائع صنع الله في السماء والأرض، وجعل لها الكون محراباً للفكر والتدبر والاعتبار، وأبان لها عن تصميمه وبنائه، وما يقوم عليه من وحدة ونظام، ودعاها إلى تتبع يد القدرة ورؤيتها وراء كل شيء »[(1)].

قال تعالى: ﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون، وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين، يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[(2)].

وقال تعالى: ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت، ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون فالق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً، ذلك تقدير العزيز العليم﴾[(3)].

وإذا كان الإنسان مفطوراً على النظر والتعقل والتفكير، فإن الإسلام وهو دين الفطرة جاء يفرضها على أهله فرضاً مناقضاً بذلك الأديان التي تحرمها

---

(١) محمد شديد: منهج القرآن في التربية ـ الطبعة الأولى ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م، ص١٣٧

(٢) سورة الرعد: الآيات ٢ـ٤

(٣) سورة الأنعام: الآيتان ٩٥،٩٦

على أهلها تحريماً باتاً خشية أن توصل بعض أفرادها إلى اليقظة فيثوروا على قادتها ويحاسبوهم على ما يقترفون.

والإسلام وهو يفرض على أهله النظر والعقل والتفكير يوجه العقل إلى استخدام منهج متكامل في البحث والتفكير يقوم هذا المنهج على أصول وقواعد منها:

١ - حب الحقيقة وإكبارها إلى أقصى حد. باعتبار أنها هي الغاية المرجوة من الحياة، وأن ما عداها هو الضلال المبين «فماذا بعد الحق إلا الضلال».

٢ - الحقيقة بنت البحث، وهي ليست بوقف على طائفة من الطوائف، ولا فرد من الأفراد، ولا يوصل إليها بالجمود على الموروثات القديمة والتعصب للآراء المقررة [١].

قال تعالى: **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله. قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾** [٢].

وقد نص القرآن على أولئك الذين اتبعوا الأحبار والرهبان وعطلوا عقولهم عن التفكير والنظر. فقال تعالى: **﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله﴾**[٣].

ووصف القرآن من جمدوا على الموروثات الفكرية القديمة، وعطلوا في أنفسهم أدوات البحث والتفكير بأنهم كالأنعام أو أضل منها سبيلاً فقال تعالى: **﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾** [٤].

---

(١) محمد فريد وجدي: المستقبل للإسلام - دار الكاتب العربي - (بدون تاريخ)، ص٥٨
(٢) سورة البقرة: آية رقم ١٧٠
(٣) سورة التوبة: آية رقم ٣١
(٤) سورة الأعراف آية رقم ٧٩

وقال تعالى: **﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾**[1].

٣ ـ على المسلم أن يتناول الحقيقة ولو من ألد أعدائه. فهي ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها. «ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم، وفي ضمه أياً كان مصدره إلى تراثهم الفكري. وكان شعار الباحثين المسلمين... كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي عليه الصلاة والسلام مثل «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها من حيث وجدها ولا يبالي من أي وعاء خرجت» ومثل الكلمة التي ينسبونها إلى علي رضي الله عنه «اعرف الحق تعرف أهله» وكان المهم عندهم أن تتسم المعارف التي يقتنونها بسمة الحق»[2].

يقول الكندي في كتابه إلى المعتصم بالله «ينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى. وإن أتى من الأجناس المختلفة عنا والأمم المباينة، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق وليس يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به» [3].

واعتقد الأئمة المجتهدون جميعاً «أنهم يؤدون أمانة الكتاب في حثهم جماعة المسلمين على طلب المعرفة حيثما وجدوها. فكل معرفة صحيحة فهي معرفة قرآنية إسلامية على اختلافهم في تفسيرها والنسبة إلى الكتاب الكريم بين فئة ترى أن المعرفة محتواه فيه إجمالاً وتفصيلاً. وبين فئة ترى أن المعرفة مطلب من مطالب المؤمن بالكتاب لا يعوقه عائق منه أن يتحراها ويحققها

---

(١) سورة الأنفال: آية رقم ٢٢.

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة: مقدمة رسائل الكندي الفلسفية ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٥٠ م، ص٥٠

(٣) الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق): كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ـ حققه وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الأهداني ـ الطبعة الأولى ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٨م، ص٨١

ويهتدي بها حيثما أصابها »[1].

٤ ـ لا يعيب الباحث العالم أن يقول اليوم بقول، ثم ينتقل عنه إلى غيره متى بدا له وجه الصواب فيه فالحق هو البقية والصواب هو المطلب. وقد مر بنا قول عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري: « لا يمنعك قضاء قضيته اليوم، فراجعت فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق. فإن الحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل »[2].

٥ ـ لا يجب أن يكون العالم مستعداً للإجابة دائماً سواء بالنفي أو بالايجاب. فهناك حالات يجب أن يتوقف فيها العالم عن إصدار الأحكام حتى يحصل على إجابات شافية، ويتأكد من صحة ما سوف يصدره من أحكام. وليس هناك من حرج في أن يقول العالم إجابة عما لا يعرف لا أدري.

تقول الدكتورة بنت الشاطىء: « من أعز ما يقدمه الإسلام إلى المجتمع العلمي مبدأ (لا أدري) فرضاً على العالم، أي عالم، أن يقولها إذا سئل عما لا يدري.

ويقوم هذا المبدأ أساساً، على أصل من صريح النص في الكتاب والسنة.

في كتاب الإسلام يتقرر المبدأ أصلاً من أصول العقيدة في استحالة أن يحيط الإنسان بكل شيء علماً. ذلك لله وحده. لا لأي مخلوق ولو كان ملكاً من الملائكة أو نبياً ممن اصطفاهم الله فبعثهم برسالاته.

سبحانه وحده الذي **﴿أحاط بكل شيء علماً﴾** **﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾**.

الملائكة الأبرار فيما حكى القرآن عنهم **﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾**.

---

(١) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية (مرجع سابق)، ص٨٣

(٢) إرجع إلى الكتاب ـ العقل (ص)

خاتم النبيين عليه الصلاة والسلام سأله قومه عن الساعة ولا علم له بها. فكان الرد من الوحي **﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها. فيم أنت من ذكراها إلى ربك منتهاها. إنما أنت منذر من يخشاها﴾** «يسألونك كأنك صفي عنها قل إنما علمها عند الله»[1].

قال تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾**[2] فالعلم هو سبيل الحقيقة.

وقد توقف ﷺ عن إصدار الحكم فيما لم يخبره به الوحي قال تعالى: **﴿قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي﴾**[3].

وقد قال ﷺ لأصحابه لا أدري «فيما لم يكن يدري من أمور دنياهم... وأوصى بها العلماء من أمته حين يتصدون للتعليم قال عليه الصلاة والسلام: (أيها الناس من علم منكم شيئاً فليقل لما لا يعلم: الله أعلم فإن من علم المرء أن يقول لما لا يعلم: الله أعلم).

ويروون عن القاسم بن محمد، أن رجلاً حضر مجلسه العلمي فسأله عن شيء فقال رضي الله عنه: لا أحسنه فجعل الرجل يقول: إني رفعت إليك السؤال لا أعرف غيرك. ورد عليه القاسم: لا تنظر إلى طول لحيتي وكثرة الناس حولي، والله ما أحسنه، قال شيخ من قريش وكان حاضراً بالمجلس: يا ابن أخي الزمها فوالله ما رأيتك في مجلس أنبل منك اليوم»[4].

والتوقف عن الحكم ليس أمراً سهلاً. إذ من العسير جداً على الإنسان أن يعترف بجهله. ولكن الإسلام في منهجه العلمي للنظر والتفكير يلزم العلماء

---

(١) عائشة عبد الرحمن: (مرجع سابق)، ص٤٣٣، ٤٣٤

(٢) سورة الإسراء: آية رقم ٣٦

(٣) سورة الاحقاف: آية رقم٩.

(٤) عائشة عبد الرحمن: (مرجع سابق)، ص٤٣٦-٤٣٨

الا يصدروا أحكاماً على غير أساس كاف من الشواهد والوقائع كل ذلك قبل أن يكتشف العلماء حديثاً « قيمة أن يظل الواحد منهم مترقباً للإجابة غير قادر على الافتاء فترة من الزمن حتى يحصل على إجابة يطمئن إليها. ولا شك أن هذا الاتجاه يحتاج تكوينه إلى مجهود كبير وشاق ذلك أن تجنب الوصول إلى نتائج سريعة فجة، والحذر من إقامة أحكام على غير أساس كاف من الشواهد الواقعية، وتجنب عمل التفسيرات التي هي في الواقع ابتداع من خيال، كل ذلك يحتاج إلى تدريب طويل وإعداد خاص »[1].

٦ ـ العلم ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هذه المعلومات. أو هو مجموعة من الإتجاهات أو طريقة لمعالجة الحقائق «وهو بهذا الاعتبار قيمة من القيم، إذا آمن بها المجتمع كأسلوب في الحياة، فإن هذا المجتمع يحقق تقدمه الحضاري المنشود، وإذا لم يؤمن بها أصبح أفراده فريسة للأوهام والخرافات، ولم يحققوا لمجتمعهم أي تقدم مادي أو روحي.

وقيمة العلم بهذا المعنى قيمة أساسية في الإسلام. فهو يجعل التفاضل بين الناس في المجتمع على أساس سنة لأنه أساس كل عمل ناجح أو سلوك فاضل. والفتوى التي هي أيضاً من أسس التفاضل بين الناس في المجتمع هي نفسها مردودة إلى العلم بأحكام الدين، فرجع التفاضل بين الناس مطلقاً إلى العلم »[2].

قال تعالى: ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ [3] وقال تعالى ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتو العلم درجات**﴾[4] وقد رفع الله الذين آمنوا درجات ورفع الذين آمنوا وأوتوا العلم درجات أعلى. يقول أبو السعود في تفسيره: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم**﴾ بالنصر

(١) محمد عماد الدين إسماعيل: المنهج العلمي وتفسير السلوك ـ (مرجع سابق)، ص٨١

(٢) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: الإنسان والكون في الإسلام (مرجع سابق)، ص٢١

(٣) سورة الزمر: آية رقم ٩

(٤) سورة المجادلة: آية رقم ١١

وحسن الذكر في الدنيا والإيداء إلى عزف الجنان في الآخرة **﴿والذين أوتوا العلم﴾** منهم خصوصاً (درجات) عالية بما جمعوا من أثر في العلم والعمل، فإن العلم مع علو رتبته يقتضي العمل المقرون به مزيد رفعة لا يدرك شأوه العمل العاري عنه وإن كان في غاية الصلاح، ولذلك يقتدي بالعالم في أفعاله ولا يقتدي بغيره وفي الحديث: (فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب) (1) .

٧ ـ « العلم لا حد له، والإنسان أهل لأن يبلغ منه ما لا يتخيله عقلاً » (2) وقد كان الناس قديماً يعتقدون أن حقائق العلم ثابتة لا تتغير حتى قال الامبراطور (ماركوس أوريليوس) معبراً عن اعتقاده الواضح في ثبات الحقائق وأنه لا يوجد شيء اسمه التغير « إن أولئك الذين سيتبعوننا على ظهر هذه الأرض لن يروا شيئاً جديداً، وأولئك الذين سبقونا عليها لم يشهدوا أكثر مما نشهد » (3) وظل ذلك الاعتقاد سائداً « حتى أثبت علماء مناهج البحث في العصور الحديثة أن نتائج العلوم احتمالية أي أن الصدق فيها احتمالي قابل للتغيير. وهذا يفسر لنا التقدم العلمي المستمر. وهذه المعاني كلها متضمنة في قوله تعالى **﴿وقل رب زدني علماً﴾**، ومن ثم أصبح واجباً على المسلم أن يستزيد من العلم يوماً بعد يوم فمسيرة العلم لا تتوقف أبداً»(4) .

تلك بعض أصول المنهج العلمي للتفكير والنظر في الإسلام. نبه العقول إليها. فاندفعت تلتمس الحقيقة في كل شيء في الأرض وفي السماء وفي النفس البشرية وفي بلاد المسلمين وخارج بلادهم. لا تتعصب لمذهب ولا تجمد على رأي.

---

(١) تفسير أبي السعود ـ (مرجع سابق)، جـ٥ ص٢٩٢، ٢٩٣

(٢) محمد فريد وجدي: (مرجع سابق)، ص٥٩

(٣) محمد لبيب النجيحي: مقدمة في فلسفة التربية ـ (مرجع سابق)، ص٢٢٢، ٢٢٣

(٤) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: (مرجع سابق)، ص٢١

مجالات التفكير:

لم يدع الإسلام هدفاً من أهداف البحث والتفكير، ولا موضعاً من مواضع الاستبصار، ولا عاملاً مما يوقظ دافع التأمل والاستطلاع الا نبه إليه.

فإذا كان العلم - في الإسلام - كما ذكرنا يعنى بالبحث عن نظام هذا الكون، أي البحث عن العلاقات بين الظواهر المختلفة فيه وتفسير ما يقع تحت الحس من متغيرات بقصد الإهتداء إلى الحقيقة الأولى في الكون وهي معرفة الله سبحانه ﴿**الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى**﴾[1]، فمن الخطأ أن نقصر البحث والتفكير على موضوع بعينه، وأن نحصر التفكير في دائرة محدودة. لأن العلاقات التي يبحث عنها العلم ليست محدودة ولا محصورة في اتجاه معين.

ومن هنا شملت مجالات التفكير - في الإسلام - الكون بأكمله. وحين حضّ الإسلام العقل على التفكير والنظر شفع هذا التحضيض ببيان المجالات التي يجب أن يتجه إليها التفكير وهي:

١ - الوجود في جملته. للكشف عن أسرار الكون وما فيه من كائنات. فالكون لم يخلق عبثاً. قال تعالى: ﴿**أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض إلا بالحق**﴾[2] وقال سبحانه: ﴿**وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين، وما خلقناهما إلا بالحق، ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾[3].

وقال تعالى موجهاً العقل الإنساني لإجالة الفكر وإعماله في الوجود بأجمعه:

﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا**

---

(١) سورة طه: آية رقم ٥٠

(٢) سورة الروم: آية رقم٨

(٣) سورة الدخان: الآيتان ٣٨، ٣٩

يؤمنون﴾ (١) وقال تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (٢) وقال: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾ (٣).

٢ ـ الكائنات الأرضية بكل ما تشمله من جمادات ونباتات وحيوانات. واستكناه أسرارها وفهم نواميسها بالبحث والدراسة والعلم « فلقد خلق الله سبحانه كل شيء وسيره وفق قانون، وهيأ الإنسان لمعرفة هذا القانون، واستعماله بما فطره من استعداد لفهمه وتسخيره » (٤).

قال تعالى: ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه، أنا صببنا الماء صباً، ثم شققنا الأرض شقاً، فأنبتنا فيها حباً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلباً وفاكهة وأباً﴾(٥).

وقال سبحانه: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت﴾ (٦).

وقال تعالى: ﴿وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين، يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون. وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (٧) وقال سبحانه: ﴿أفرأيتم الماء

---

(١) سورة يونس: آية رقم ١٠١

(٢) سورة الأعراف: آية رقم ١٨٥.

(٣) سورة ق: الآيتان ٦، ٧

(٤) محمد شديد: (مرجع سابق)، ص١١٦

(٥) سورة عبس: الآيات ٣٠ـ٣٣

(٦) سورة الغاشية: الآيات ١٧ـ٢٠

(٧) سورة الرعد الآيتان ٣، ٤

الذي تشربون. أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون، أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون. نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين .فسبح باسم ربك العظيم﴾ [1].

٣ - الإنسان وأحواله وأطواره المختلفة ونفسه. قال تعالى: **﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾** [2] وقال سبحانه: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾** [3] وقال: **﴿الله الذي خلقكم ثم رزقكم، ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون﴾** [4] وقال تعالى: **﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾** [5].

٤ - وحث الإسلام أتباعه على مخالطة الأمم ومعاملة الشعوب، «وحفزهم على التجوال في الأرض والضرب في أكنافها ودراسة أحوال الجماعات البشرية والتفكير والنظر في شؤونها من قوة وضعف وعزة وذلة وإرتقاء وجمود والبحث عن أسباب ذلك وعلله وعن أمورها الراهنة وتاريخها الماضي وتقدير ذلك بالمعايير العلمية» [6] قال تعالى: **﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم، كانوا هم أشد منهم قوة**

---

(١) سورة الواقعة: الآيات ٦٨-٧٤

(٢) سورة الذاريات الآيتان ٢٠، ٢١

(٣) سورة النساء آية رقم ١

(٤) سورة الروم: آية رقم ٤٠

(٥) سورة المؤمنون: الآيات ١٢-١٤

(٦) محمد فريد وجدي. (مرجع سابق)، ص٧٣

وآثاراً في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واقٍ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً وكنا نحن الوارثين﴾[2].

وقال تعالى: ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية، جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور، فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل، ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور﴾[3].

وقد صرح الله سبحانه بأن ثمرة السير في الأرض ودراسة أحوال الأمم والشعوب هو كشف ما على القلوب من ظلمات الجهالة وما على العقول من غاشيات الغباوة والعماية فقال تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور﴾[4] وينبه القرآن الكريم إلى أن النظام الكوني مطرد السنن له قوانين لا تتبدل وهي ما نصل إليه بالاستقراء العلمي القائم على المشاهدة الحسية، وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى: ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾[5].

وكذلك الاجتماع البشري له قوانين لها نفس الاطرادوالثبات ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[6] وقوله تعالى: ﴿سنة الله التي قد

---

(١) سورة غافر: آية رقم ٢١
(٢) سورة القصص: آية رقم ٥٨
(٣) سورة سبأ الآيات ١٥-١٧
(٤) سورة الحج: آية رقم ٤٦
(٥) سورة يس: آية رقم ٤٠
(٦) سورة الرعد: آية رقم ١١

خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾[1].

على أن الإنسان لا يستطيع أن يصل من التفكير والتأمل في الكون إلى معرفة نظامه وقوانينه إلا إذا وثق بنفسه وآمن بأن الكون المشاهد خاضع لإدراكه وبحثه وبأن الظواهر ليست بالشي المبهم الغامض الذي لا يفسر. وبأن في مقدوره الاستفادة من الكون واستغلال خيراته على أوسع نطاق لتأمين حياته ورفاهيتها [2].

ولهذا أشار القرآن بأن ما في الكون مسخر للإنسان قال تعالى: **﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه﴾** [3] وقال تعالى: **﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه إن في ذلك لآية لقوم يذكرون وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾** [4].

العقل والإستدلال:

الإستدلال ضرب من ضروب التفكير يستهدف حل مشكلة أو اتخاذ قرار حلاً ذهنياً أي عن طريق الرموز والخبرات السابقة. هو عملية تفكير لكنها تتضمن الوصول إلى نتيجة من مقدمات معلومة. وهذا ما يميز الاستدلال عن غيره من ضروب التفكير. . . والإستدلال يقتضي تدخل العمليات العقلية العليا كالتذكر والتخيل والحكم والفهم والاستبصار والتجريد والتصميم والاستنتاج والتخطيط والتمييز والتحليل والنقد[5].

---

(١) سورة الفتح: آية رقم ٢٣

(٢) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: (مرجع سابق)، ص٣٧

(٣) سورة الجاثية رقم ١٣

(٤) سورة النحل: الآيات ١٢-١٤

(٥) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص٣٢٨

ولقد اعتنى القرآن الكريم بالاستدلال عناية فائقة. وعلى الرغم من أن القرآن الكريم «ليس كتاباً في المنطق ولكنه يحتوي على الأصول العامة للدلائل العقلية، أما تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها. ويكفي القرآن أن ينبه إلى تلك الدلائل الإجمالية ليمضي العقل البشري بعد ذلك إلى وضع تفاصيلها وكشف قوانينها وطرق استخدامها.

ومما يلاحظه القارىء للقرآن الكريم أن الخطاب فيه موجه أساساً إلى العقول السليمة بأوضح استدلال وأيسره وإلى القلوب الصافية بأبلغ بيان وأوجزه. ولا يعلو عليه في هذا شيء مما كتب الفلاسفة والمفكرون على اختلاف بيئاتهم وأزمانهم. بدليل ما أحدثه من الأثر الفكري الهائل في حياة البشرية منذ نزل الوحي به إلى اليوم. وقد فطن إلى ذلك كبار المشتغلين بالفلسفة والمعقولات من المسلمين فذكروا أنه انطوى على مختلف أنواع الحجج والبراهين بحيث لا يمكن أن يزاد عليه في هذا شيء»(1).

وقد نبه القرآن العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة. ذكر منها الإمام الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه (المعجزة الكبرى، القرآن) أنواعاً ستة من الاستدلال الذي يستمد من مصادر ذاته أي يؤخذ من ذات الموضوع(2) وهي:

١ ـ الاستدلال بالتعريف: أي بأن يؤخذ من ماهية موضوع القول دليل الدعوى، بأن يؤخذ مثلاً من حقيقة الأصنام دليل على أنها لا تصلح أن

= فؤاد البهي السيد ـ الأسس النفسية للنمو ـ الطفولة!! الشيخوخة ـ الطبعة الرابعة ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٥م ص١٥١ رتبه برتراند رسل B. Russel الفيلسوف الانجليزي المعاصر الاستدلال بهرم قمته معنى كل وقاعدته معان جزئية عدة تقوم بينها علاقات... وهدف الاستدلال بنوعيه استقرار كان أم استنباط هو الحكم على الموقف أو المشكلة التي يواجهها الفرد.

(1) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: (مرجع سابق)، ص٣٤، ٣٥

(2) محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى، القرآن ـ دار الفكر العربي ـ ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م، ص٣١٦ ـ ٣٢٢

تكون معبوداً ومن بيان صفات الله دليل على أن يكـون وحده المستحق للعبادة. من ذلك قوله تعالى: ﴿إن الله فالق الحب والنوى، يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون! فالق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم. وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر. وقد فصلنا الآيات لقوم يعلمون. . . الآيات﴾[1].

٢ ـ الاستدلال بالتجزئة: أي نذكر أجزاء الموضوع وبتتبعها يكون إثبات الدعوى. ومن ذلك أن المقرر الثابت الذي لا مجال للريب فيه. بأن الأثر يدل على المؤثر وأن الكون يدل على خالقه وأن القوى البشريـة والعقول المستقيمة تقر بأن الخالق لهذا الكون قوة واحدة هي قوة الله سبحانه. وقد جاء القرآن يذكر ذلك في آياته الحكيمة أحياناً مجزءاً وأحياناً غير مجزء. ومن الاستدلال بالتجزئة قوله تعالى: ﴿قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، أ الله خير أمايشركـون أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله بل هم قوم يعدلون. أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً أإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون، أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أإله مع الله قليلاً ما تذكرون. أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته أإله مع الله تعالى الله عما يشركون، أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أإله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [2].

٣ ـ التعميم ثم التخصيص: التعميم أن نذكر قضية عامة وتؤدي إلى

---

(١) سورة الأنعام: الآيات ٩٥ـ٩٧

(٢) سورة النمل: الآيات من ٥٩ـ٦٤

اثبات الدعوى بإجمالها ثم يتعرض المستدل إلى جزئيات القضية فيبرهن أن كل جزء منها يؤدي إلى إثبات الدعوى المطلوب إثباتها أو أنها في مجموعها تؤدي إلى إثبات الدعوى ومن ذلك قول الله تعالى في المحاورة بين موسى وفرعون: **﴿قال فمن ربكما يا موسى، قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى. قال فما بال القرون الأولى. قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى الذي جعل لكم الأرض مهداً وسلك لكم فيها سبلاً وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولى النهى، منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى﴾** (١).

٤ ـ العلة والمعلول: أساس الاستدلال الربط بين القضايا التي تصور أجزاء الحقائق في هذا الوجود بأن يكون وجود بعض الأشياء علة لوجود شيء آخر. وبمقدار قوة الارتباط تكون قوة الاستدلال، وذلك بأن يكون أحدهما علة للآخر. وإذا وجدت العلة كان المعلول ثمرة لوجودها. وهما متلازمان من الناحية العقلية أو على حسب مجرى الأمور. وإذا ذكر المعلول كان كاشفاً لعلته لأن ذكر النتائج مع إحدى المقدمتين للدليل يدل على المقدمة الثانية لأن المقدمات تطوى فيها من ذلك قوله تعالى: **﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم وكذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم﴾** (٢).

٥ ـ المقابلة: إن المقابلة بين شيئين أو أمرين أو شخصين تكون ليعرف أيها المؤثر في عمل معين. وإذا ثبت أن التأثير لواحد منها كان له فضل التقدم على غيره. وقد كان ذلك النوع من ينابيع الاستدلال كثيراً في القرآن

---

(١) سورة طه: الآيات ٤٩ـ٥٥

(٢) سورة البقرة: الآيات ١٩٠ـ١٩٢

الكريم لأن المشركين كانوا يصنعون أصناماً ثم يعبدونها أو يعبدون مخلوقات لله تعالى. فكانت المقابلة بين الذات العلية وبين ما ابتدعوه. قال تعالى: **﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم﴾** (١).

٦ ـ الاستدلال بالتشبيه وضرب الأمثال: ومن ينابيع الاستدلال في القرآن الكريم التشبيه وضرب الأمثال من ذلك قول الله تعالى: **﴿إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين﴾** (٢) ورغم عناية القرآن الكريم بالاستدلال كضرب من ضروب التفكير ووظيفة من وظائف العقل العليا. فهناك ملحظ هام يلحظه كل من يقف على طريقة القرآن في الاستدلال ودعوته للعقل أن يتخذ منه منهجاً للبحث، وهو أن استدلال القرآن الكريم يختلف عن الاستدلال في المنطق اليوناني المعقد في ترتيب المقدمات والنتائج بأشكال منطقية مطولة، فطريق القرآن الكريم في الاستدلال وتوجيه العقول والمدارك لفهم أعمق الحقائق أيسر وأشمل وأقدم. ونحن لا نقصد إلى شيء من الموازنة، فإن من البداهة بمكان ألا محل للموازنة بين أسلوب القرآن وطرائقه وبين أي أسلوب آخر. ولكنا نقصد إلى توجيه الناظرين في القرآن إلى أن يعملوا على إشاعة الأسلوب القرآني وتقريبه بما يدفع الحجب الاصطلاحية عن وجهه الجميل، حتى لا تغرق معانيه في خضم الاصطلاحات الموضوعية في عصور تاريخية كانت لها بها ألف مأنوس، وكانت لها دواعيها الخاصة في العصور التي نهدت بين جنباتها (٣).

وإذا كانت «المناهج الاستدلالية في القرآن قد اتفقت مع بعض القواعد المنطقية في نتائج صحيحة. فهذا لا يدل على أن القرآن سلك في استدلاله منهج المنطق اليوناني، أو

---

(١) سورة النحل الآيتان ١٧، ١٨

(٢) سورة البقرة: آية رقم ٢٦

(٣) زاهر عوض الألمعي: مناهج الجدل في القرآن الكريم ـ مطابع الفرزدق التجارية ـ الرياض ـ (بدون تاريخ)، ص٤١٦، ٤١٧

أنه صورة عنه، وإنما يدل على أن توافق الحق في الاستدلال الصحيح، والمنطق اليوناني فيه الحق والباطل فلا ضير أن يلتقي الحق في نتيجة صحيحة. إلا أن القرآن الكريم يمتاز بأسلوبه ومناهجه، فيعلو بها عن سائر الأشكال المنطقية والطرق الجدنية المعقدة العقيمة » [1] ولقيمة الاستدلال كعملية عقلية وتنبيه القرآن العقول إلى استخدامه في اكتشاف أسرار الكون « ذهب بعض علماء العقائد في الإسلام إلى حد القول بأن الاستدلال العقلي من الأصول المقررة في الإسلام، فإلى جانب المعتزلة الذين أوجبوا معرفة الله بالعقل. نجد الأشعرية أيضاً يوجبون على كل مكلف الاستدلال على وجود الله بعقله ويقولون، لا يكون مسلماً إلا من استدل » [2].

الإسلام وتفكير السلطة:

حذر الإسلام من الإذعان لطريقة السلطة في التفكير وتعطيل الإنسان عقله وأدوات بحثه عن تحري الحقيقة ففي ذلك معارضة للأصول العلمية والموضوعية التي دعا إليهما الإسلام وفي ذلك حدّ من انطلاق العقول وتحررها وقد عرف العقل البشري هذا اللون من التفكير حين خضع لفكر السدنة والكهان وألزم نفسه رأيهم. وكان الكهان والكبراء والسادة حريصين على أن تظل العقول أسيرة الجهل والخرافات والأوهام.

واعتبر القرآن الكريم الإذعان لرأي وفكر الكهان والسادة فيما يخالف أوامر الله ونواهيه عبادة لهم قال تعالى: ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله**﴾ [3] يقول الإمام أبو السعود في تفسير الآية « قال عدي بن حاتم أتيت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب. وكان إذ ذاك على دين يسمى الركسويه (فريق من النصارى)- وهو يقرأ سورة براءة. فقال يا عدي اطرح هذا الوثن. فطرحته. فلما انتهى إلى قوله تعالى ﴿**اتخذوا**

---

(١) المصدر السابق، ص٩٧

(٢) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: (مرجع سابق)، ص٣٨، ٣٩

(٣) سورة التوبة: آية رقم ٣١

أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ قلت يا رسول الله لم يكونوا يعبدونهم. فقال عليه الصلاة والسلام: أليسوا يحرمون ما أحل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه. فقلت: بلى. قال ذلك عبادتهم »[1] والإسلام دين لا يعرف الكهانة « ولا يتوسط فيه السدنة والأحبار بين المخلوق والخالق. ولا يفرض على الإنسان قرباناً يسعى به إلى المحراب بشفاعة من ولي متسلط أو صاحب قداسة مطاعة. فلا ترجمان فيه بين الله وعباده يملك التحريم والتحليل ويقضي بالحرمان أو بالنجاة. فليس في هذا الدين إذن من أمر يتجه إلى الإنسان من طريق الكهان. ولن يتجه الخطاب إذن إلا إلى عقل الإنسان حراً طليقاً من سلطان الهياكل والمحاريب أو سلطان كهانها المحكمين فيها بأمر الإله المعبود فيما يدين به أصحاب العبادات الأخرى »[2].

ودين بلا هيكل ولا كهنة سيتعامل مع العقل البشري على أنه عقل حر طليق من كل سلطان يحول بينه وبين الفهم القويم والتفكير السليم. ولن يقبل من العقل أن يذعن إذعاناً مريضاً لفكر السلطة المجافي للحق والمعادي للحقيقة. فذلك يدفع بالإنسان إلى سوء التقلب والمصير. قال تعالى عن أولئك الذين أذعنوا لطريقة السلطة في التفكير المجاهر بالعداء للحق وعطلوا عقولهم **﴿يوم تقلب وجوههم في النار. يقولون: يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا. وقالوا: ربنا، إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾**[3].

وتعتمد السلطة المعادية للحق في فرض فكرها على الناس وإلزام عقولهم باتباعه دونما تمحيص أو فحص أو مناقشة على عامل الزمن الذي تعود قوته إلى ثلاثة أسباب رئيسية على الأقل:

---

(١) أبو السعود (قاضي القضاة أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي ٩٠٠هـ - ٩٨٢هـ): تفسير أبي السعود. أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - تحقيق عبد القادر احمد عطا - مكتبة الرياض الحديثة - الرياض (بدون تاريخ) جـ٢ ص ٥٤٤

(٢) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية . (مرجع سابق)، ص ٢٢

(٣) سورة الأحزاب الآيتان ٦٦، ٦٧

أولها: أن الإنسان يعتمد على عواطفه ومشاعره في تفضيل الماضي. فالمؤسسات التي ارتبط بها سنوات طوال والتي ارتبطت بعواطفه وانفعالاته جعلته يذكرها دائماً ويجتر معها خبراته السابقة فتضفي عليه رضاء وصفاء مما لا يتوفر مع المؤسسات الجديدة.

وثانيها: أن قوة الزمن تعتمد على قضية منطقية مؤداها أن الكبار أحكم من الصغار وأن الشيوخ أكثر بصراً وتجربة من الشباب ولهذا كان على الإنسان أن يحترم الشيوخ وبالتالي يحترم آراءهم.

وثالثها: يقوم على أساس أن الدنيا لا تأخذ في التقدم والتطور. وإنما تأخذ في التقهقر والتدهور وأن العصر الذهبي الذي مر بهذا العالم قد مضى وانقضى [١].

ومن ثم ثار القرآن على ذلك التسلط الفكري. وحرر العقول من قيود الفكر السلطوي المنحرف. وطالب هذه العقول بالتفكر والتدبر والاستدلال والنظر والاعتبار. وأسقط وساطة الكهانة بين العباد ومعبودهم وجعل صلة العباد بربهم صلة مباشرة قال تعالى: **﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون﴾** [٢] كما جعل دور العبادة له وحده بغير شريك من الكهان أو السدنة أو الكبار قال تعالى: **﴿وأن المساجد لله فلا تدعو مع الله أحداً﴾**[٣].

ويقول تعالى مطالباً العقول بالتدبر بعيداً عن التسلط الفكري المنحرف للسلطة: **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾**[٤] « وتدبر الشيء تأمله والنظر في أدباره وما يؤول إليه في عافيته ومنتهاه. ثم استعمل في كل تفكر

(١) محمد لبيب النجيحي: (مرجع سابق)، ص٢٧٩، ٢٨٠

(٢) سورة البقرة: آية رقم ١٨٦

(٣) سورة الجن: آية رقم ١٨

(٤) سورة النساء آية رقم ٨٢

ونظر »[1] وقال تعالى: ﴿افلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[2].

ويرى بعض الباحثين أن ما ذكره المفسرون في أهداف تدبر القرآن يذكرنا بالأهداف التي يتحراها الباحثون المحدثون حين يحللون البيانات التي بين أيديهم. ويستدل على ذلك بقول الطبري في تفسير الآية السابقة « أفلا يتدبرون القرآن فيعلموا حجة الله عليهم في طاعة النبي ﷺ واتباع أوامره. وليروا اتساق معانيه وائتلاف أحكامه وتأييد بعضه بعضاً بالتصديق. وشهادة بعضه بعضاً بالتحقيق. فإن ذلك لو كان من عند غير الله لاختلفت أحكامه وتناقضت معانيه وأبان بعضه عن فساد بعض ».

فالمفسر هنا يوضح أهداف هذا التدبر بما لا تتجاوزه غاية الباحثين المحدثين حين يعكفون على البيانات يحللونها علمياً ويستقطرونها الحقائق[3].

وهكذا يظهر القرآن الكريم فساد هذا النوع من التفكير.

وما دام القرآن الكريم في تناوله للعقل البشري قد ركز على وظائفه في الحياة وعلى نشاطاته المختلفة من تفكر وتدبر وإدراك وتذكر وغيرها من العمليات العقلية العليا. فإن البحث يقتضينا أن نتتبع في ثنايا الكتاب الكريم الألفاظ المعبرة عن هذه الأنشطة العقلية. ومن هذه الألفاظ كلمة (اللب) وكلمة (الفؤاد) حيث يمثل اللب ـ كما سنرى ـ مركز التذكر عند الانسان. ويمثل الفؤاد مركزاً للمعرفة التي تبدأ بالحواس وتنتهي إليه.

وسنتناول لفظي (اللب) و(الفؤاد) بالدراسة مسترشدين بهدى القرآن الكريم في التعرف على الوظائف والعمليات العقلية المنوطة بكل منهما. أخذ من دلالات الآيات الكريمة.

---

(١) تفسير أبي السعود ـ (مرجع سابق)، جـ١ص٧٤٤

(٢) سورة محمد: آية رقم ٢٤

(٣) لبيب السعيد: مناهج البحث الاجتماعي في القرآن ـ (مرجع سابق)، ص١٣٢، ١٣٣

العقل والتذكر:

يعرف التذكر بأنه « العملية العقلية التي تمكن الفرد من استرجاع الصور الذهنية البصرية والسمعية أو غيرها من الصور الأخرى التي مرت به في ماضيه إلى حاضره الراهن »(١).

أو هو « إحياء ما سبق أن تعلمناه واحتفظنا به » (٢).

وقد أشار القرآن الكريم إلى التذكر كعملية عقلية. وسمة من سمات (أولي الألباب). ووظيفة من وظائف (اللب). وقد وردت كلمة اللب في القرآن الكريم ست عشرة مرة في صورة الجمع الذي أضيف إلى أصحابه في عبارة (أولي الألباب). وبملاحظة الآيات التي ذكرت فيها عبارة (أولي الألباب) ترى أنها جميعاً قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالتذكر من ذلك قوله تعالى:

﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (٣).

﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (٤).

﴿أفمن يعلم أنما أنزل اليك من ربك الحق كمن هو أعمى، إنما يتذكر أولو الألباب﴾(٥).

---

(١) فؤاد البهي السيد: الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة (مرجع سابق)، ص١٤٣

(٢) أحمد عزت راجح: (مرجع سابق)، ص٢٨٦

(٣) سورة البقرة: آية رقم ٢٦٩

(٤) سورة آل عمران: آية رقم ٧

(٥) سورة الرعد: آية رقم ١٩

﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد، وليذكر أولو الألباب﴾[1].

﴿كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾[2].

﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولو الألباب﴾ [3].

فمع أولي الألباب يذكر التذكر. ولعل ذلك يلفت الانتباه إلى وظيفة عقلية اختص بها الإنسان دون غيره وهي (التذكر).

والتذكر كما يرى علم النفس يتضمن التعلم والإكتساب كما يتضمن الوعي والاحتفاظ ويتضمن الاسترجاع. والاسترجاع مرحلة تعد في نظر عدد كبير من علماء النفس هي عملية التذكر.

ويعني تذكر (أولي الألباب) ـ في قول الله تعالى: ﴿وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ ﴿إنما يتذكر أولو الألباب﴾ ﴿وليذكر أولو الألباب﴾ ـ استرجاعهم لمحكم الآيات التي سبق لهم إدراكها والإحتفاظ بها ـ وهذا الإسترجاع أيضاً يعني استعادة الخبرات السابقة عن الله وصفاته. ودلالات المحكمات من آياته. كما استقرت في أذهان أولي الألباب. سواء كان استقرارها فكرياً أو حسياً.

وقد وصف القرآن الكريم أولي الألباب أولئك الذين تميزهم سمة التذكر بمجموعة من الصفات السلوكية في قول الله تعالى ﴿إنما يتذكر أولو الألباب، الذين يوفون بعهد الله، ولا ينقضون الميثاق، والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل، ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية، ويدرؤون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار﴾ [4].

---

(١) سورة إبراهيم: آية رقم ٥٢

(٢) سورة ص: آية رقم ٢٩

(٣) سورة الزمر: آية رقم ٩

(٤) سورة الرعد: الآيات ١٩ ـ ٢١.

وهي صفات سلوكية مرغوبة كالوفاء بالعهد وحفظ المواثيق وصلة ما أمر به أن يوصل... الخ تدل على أنهم اكتسبوا خبرات إيمانية واحتفظوا بها ثم حولوا هذه الخبرات إلى ألوان من السلوك والنشاط أمكن ملاحظته في الوفاء بالعهد... الخ.

وتشير الآية ضمناً إلى أن تذكر أولي الألباب لخبراتهم الإيمانية أمر سهل ميسور. لأن إكتساب هذه الخبرات الإيمانية كان مصحوباً بانفعال الخشية من الله والخوف من سوء الحساب والرغبة في لقائه كما قال تعالى: ﴿**ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم**﴾. ومعروف أنه إذا ما صاحب الخبرة المتعلمة انفعال كالخوف أو الحب سهل على الإنسان تذكر هذه الخبرة.

طبيعة الذاكرة الإنسانية في القرآن:

على الرغم من أنني أعارض إلزام آيات الكتاب الكريم ما ذهبت إليه تأويلات النظريات العلمية. في مباحث العلم المختلفة. إلا أن ذلك لا يمنع من الاستفادة من معطيات هذه النظريات في فهم آي القرآن الكريم والوقوف على إعجازها. مع اليقين بأن القرآن الكريم كتاب عقيدة وشريعة أولاً وأخيراً. وليس كتاباً في علم النفس أو الطب أو غيرهما وإن تضمن أصولاً لعلوم مختلفة جاءت في ثنايا الكتاب الكريم كومضات قوية تنير أمام العقل السبيل إلى التوصل إلى علم صحيح ومعرفة صحيحة وتحث العقل على البحث والتأمل.

ومع التسليم بذلك نذكر أن علم النفس قد توصل من خلال أبحاثه ودراسته إلى طبيعة الذاكرة الإنسانية يمكن الإفادة منها في فهم الآيات الكريمة التي تناولت التذكر كوظيفة من وظائف العقل العليا من ذلك:

(١-) إذا أثبت العلم أن الإنسان أكثر ميلاً إلى إدراك الكليات قبل

إدراك تفاصيلها. فهل يمكن أن نجد هذا في قول الله تعالى: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (١) فتذكر أولي الألباب ـ وهم المتميزون بجودة الذهن وحسن النظر والمستعدون عقلياً للاهتداء ـ هذا التذكر يعني اكتسابهم وإدراكهم لأصول الإيمان الكلية اليقينية التي حواها الكتاب كله. ثم يأتي بعد هذا الإدراك الكلي. التعرض لتفاصيل هذه الأصول الكلية بالفكر وإعمال العقل والنظر والبحث. قال تعالى: ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض. ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾ (٢) .

فأهل التذكر اكتسبوا كليات الإيمان ومعانيه أولاً ومع تعرضهم لمثيرات هذا الإيمان من خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والتفكر فيها ازدادت حصيلتهم من التفاصيل تدريجياً حتى هتفوا قائلين ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك﴾.

(٢ـ) وإذا أثبت العلم أن ما يكتسبه الإنسان في عملية الإدراك هو نفس مادة ما يتذكره:

ألا يدفعنا ذلك إلى ملاحظة اهتمام القرآن الكريم بعملية إكتساب الخبرات والمعلومات حيث لا يمكن تذكر خبرة لم يسبق إكتسابها. قال تعالى: ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا إنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب﴾ (٣) أي هذا القرآن كفاية في العظة والتذكر والنصيحة ليفهمه أولو الألباب وليعلموا بالتأمل فيما فيه من الدلائل الواضحة إنما الله إله واحد لا شريك له وليسترجع أولو الألباب من ذاكرتهم ـ كما يقول المعز أبو السعود ـ

---

(١) سورة آل عمران: آية رقم ٧

(٢) سورة آل عمران: الآيتان ١٩٠، ١٩١.

(٣) سورة إبراهيم: آية رقم ٥٢

« ما كانوا يعلمونه من قبل: من التوحيد وغيره من شؤون الله عز وجل ومعاملته مع عباده، فيرتدعوا عما يرديهم من الصفات التي يتصف بها الكفار ويتدرعوا بما يحظيهم من العقائد الحقة والأعمال الصالحة »[1] وقال تعالى **﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يجعله حطاماً إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب﴾**[2] فإلى جانب العظة والعبرة يتذكر أولو الألباب ما اكتسبوه وفهموه من قدرة الله تعالى وحكمته في إنزال المطر وإخراج الزرع... الخ.

(٣-) وإذا ثبت أن الإنسان يتذكر ما اكتسبه بقصد أحسن من تذكره لما اكتسبه صدفة:

والمراد بالقصد الدافع لاكتساب الخبرة « وكلما كان الدافع للاكتساب قوياً كلما كان إلمام الإنسان بتفاصيل المكتب أكثر وأعمق. أو بعبارة ثانية: كلما زادت قوة الدافع إلى التعلم وإلى استعادة الخبرة كلما كان نشاط الذاكرة أوضح وأقوى »[3] ألا يدفعنا ذلك إلى البحث عن الدوافع في آيات القرآن الكريم؟

وقضية الدافع قضية اهتم بها القرآن الكريم اهتماماً كبيراً. فقد ربط كثيراً من آيات الإيمان بدافع الحصول على الثواب وتحقيق مرضاة الله والعيش الطيب في الحياة الدنيا والفوز في الآخرة. والآيات القرآنية في هذا الشأن أكثر من أن تحصى. وفيما يتعلق بالتذكر قوله تعالى: **﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب﴾**[4].

فأولو الألباب ـ الذين تميزهم سمة التذكر ـ هم الذين يدركون الخير

(١) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٢ص ٢٨٦
(٢) سورة الزمر آية رقم ٢١
(٣) أحمد فائق ومحمود عبد القادر: مدخل الى علم النفس العام، مكتبة الأنجلو المصرية (بدون تاريخ)، ص٣٥٨
(٤) سورة البقرة: آية رقم ٢٦٩

المترتب على إيتاء الحكمة. وإيتاء الحكمة في الآية دافع قوي. خاصة إذا علمنا أن الحكمة كما قال «مجاهد: القرآن والعلم والفقه، وروى ابن نجيح أنها الإصابة في القول والعمل، وعن إبراهيم النخعي أنها معرفة معاني الأشياء وفهمها، وقيل هي معرفة حقائق الأشياء. وقيل هي الإقدام على الأفعال الحسنة الصائبة... الخ» (١) ولا شك أن تحقيق ذلك أو بعضه ينبغي أن يقصد.

(٤-) وإذا أثبت العلم أن من طبيعة الذاكرة الإنسانية أنه كلما كان المكتسب ذا معنى كان الاحتفاظ به في الذاكرة أقوى واسترجاعه أيسر وأمكن. فهل يدفعنا إلى البحث عن ذلك المعنى في الآيات التي تناولت التذكر. لنرى أن (اللب) وهو المعنى بعملية التذكر قد خوطب بكل ما يهم الإنسان وينفعه ويحقق له السعادة. ولما كان لهذا الخطاب معنى يهم الإنسان دون السهل تعرفه عليه والوقوف على مراده حفظته ذاكرة الإنسان وكانت عملية استرجاعه سهلة ممكنة.

قال تعالى: **﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾** (٢) فأولو الألباب هم الذين يدركون المعنى الذي تضمنته هذه القصص التي رواها القرآن عن الأنبياء وأممهم. أو بمعنى آخر كان لهذه القصص معنى يهتم به أولو الألباب فوعوا هذا المعنى واحتفظت به ذاكرتهم. وأصبح من السهل عليهم استرجاعه. ولا يتسرب هذا المعنى من ذاكرتهم لحاجتهم إليه.

ومثل ذلك يمكن أن يقال في قوله تعالى: **﴿الذي جعل لكم الأرض مهداً وسلك لكم فيها سبلاً، وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى، كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النُهى﴾** (٣).

---

(١) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ١ ص٤٠٦

(٢) سورة يوسف: آية رقم ١١١

(٣) سورة طه الآيتان: ٥٣، ٥٤

الذاكرة والذكرى:

وردت كلمة (ذكرى) في قوله تعالى:

﴿ولقد آتينا موسى الهدى. وأورثنا بني اسرائيل الكتاب هدى وذكرى لأولي الألباب﴾ [١].

وفي قوله تعالى: **﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض، ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يجعله حطاماً. إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب﴾** [٢].

والذكرى نوع من التذكر. ويفرق بعض الباحثين بين نوعين من التذكر: تذكر لأشياء لم تثر انفعالاً شديداً عند اكتسابها ويطلق عليها تعبير ذاكرة، وتذكر لأشياء أثارت انفعالات شديدة عند اكتسابها ويطلق عليها تعبير ذكرى.

فالذاكرة إذاً عملية نفسية يستدعي فيها الشخص ما سبق أن اكتسبه لارتباطه بموقف جديد حتى يستطيع أن يعالجه معالجة أسلم على أن يكون ما اكتسبه أمراً محايداً لا يثير فيه انفعالاً شديداً.

أما الذكرى فهي عملية نفسية يكون نشاطها مثيراً لانفعالات سبق أن ارتبطت بعملية الاكتساب. ويكون الموقف الجديد الذي يستدعيها منفذاً للانفعال المكبوت منذ تم الاكتساب [٣] .

وفي ضوء ذلك يمكن أن ندرك قيمة كلمة (ذكرى) في الآيتين السابقتين: فأولو الألباب أثناء تعرضهم للخبرات الإيمانية في المواقف المختلفة. اكتسبوا هذه الخبرات والانفعالات المصاحبة لها كالخوف من الله سبحانه والحب له والكره لأهل الشرك

---

(١) سورة غافر: الآيتان ٥٣، ٥٤

(٢) سورة الزمر: آية رقم ٢١

(٣) أحمد فائق وآخر: (مرجع سابق)، ص٣٧٥-٣٧٦

والغضب لمحارم الله . . . الخ . وهم في استرجاعهم لما اكتسبوه من خبرات في مواقف استلزمت استدعاء المكتسب كانوا بصدد ذكريات تنطلق أثناء استعادتها تلك الانفعالات التي صاحبت اكتسابها.

ففي الآية الثانية مثلاً نرى أن الخبرات الإيمانية التي تعرض لها أولو الألباب والمراد منهم تذكرها قد صحبتها انفعالات سارة متمثلة في المواقف التي شملت نزول المطر من السماء وسلوكه ينابيع في الأرض وخروج الزرع النضر المبهج . وقدعايش أولو الألباب ذلك وتعرفوا من خلاله على قدرة الله وحكمته . ومن السهل استدعاء هذه الخبرات التي اكتسبوها مع الانفعالات التي ارتبطت بها أثناء عملية الاكتساب .

ولعل هذا يفيد في تطبيقاتنا التربوية فيتعرض الأفراد لخبرات مختلفة ويتعرضون أثناء إكتساب هذه الخبرات لظروف سارة مبهجة وغير مؤلمة ليكون تذكرهم لهذه الخبرات أسهل وأمكن من تذكرهم لخبرات محايدة أو لخبرات مصحوبة بظروف مؤلمة فقد « أثبتت التجارب أن الألم المصاحب للاكتساب يجعل معدل تذكره أقل من تذكر الأشياء المكتسبة في ظروف محايدة أو مفرحة » (١).

على أن المتتبع للآيات التي تناولت أولي الألباب والتذكر يرى أن أولي الألباب وهم القادرون على التذكر يتميزون بأنهم مهيئون ذهنياً لفهم آيات الله في الكون . فهم دائمو التفكر فيها يساعدهم استعدادهم العقلي . كما أنهم يميلون دائماً إلى تحصيل المعارف وإكتساب الخبرات والمهارات . فهم يمشون في مساكن الذين هلكوا فيعرفون أسباب هلاكهم ويفردون قصص الأولين ويعلمونها فيستخلصون من ذلك العبرة والعظة وهم حريصون أشد الحرص على التعلم **﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق . كمن هو أعمى إنما كلوا أولو الألباب﴾** (٢).

وتلك عوامل ذاتية تسهل عليهم عملية التذكر.

---

(١) المصدر السابق، ص٣٧٣

(٢) سورة الرعد: آية رقم ١٩

النسيان:

بعد أن وقفنا على التذكر وطبيعة الذاكرة. يبدو لنا أن نتساءل: هل ما حفظه الإنسان ووعاه يمكن أن ينسى نسياناً تاماً وأن يُمحى من الذاكرة إمحاء تاماً؟

إن أغلب علماء النفس يجيبون على هذا السؤال بالنفي. إذ يرون أن هناك من الأدلة ما يؤيد خلود آثار الخبرات في الذهن. وأنه ليس من المحال نظرياً على الأقل تذكر أي شيء مر بنا. فإن صعب تذكره فما ذاك إلا لضعف هذه الآثار أو سوء تنظيمها أو عدم وجود التنبيهات الكافية لاستثارتها أو لاحتفائها مؤقتاً وراء خبرات وأحداث أخرى. وهم يرون أنه من الأحرى أن يكون سؤالنا: (لماذا نعجز عن التذكر؟) بدل أن يكون (لماذا ننسى؟). ومن الأدلة التي يسوقونها أن خبرات الطفولة التي يظن أنها تنسى كل النسيان يمكن استحياؤها بطرق خاصة كالتنويم المغناطيسي والتحليل النفسي إذ بهما يمكن استحياء ذكريات منسية منذ ثلاثين أو أربعين عاماً. كما أنها قد تطفو بتأثير مرض شديد كالحمى. ومن المعروف أن الإنسان تعرض له في أثناء الغرق أو الاختناق صور ذهنية حافلة سريعة لحياته السالفة جميعاً

وآخرون لا يرون هذا الرأي. لأن أمثال هذه الوقائع نادرة ولم توصف بدقة أو تفصيل بحيث يمكن اتخاذها أساساً يساند هذا الرأي المتطرف.

وأياً كان مقطع الرأي في هذا الموضوع فمن المحال أن نبرهن على أننا ننسى شيئاً تعلمناه نسياناً تاماً [1].

ويعرف النسيان بأنه «عجز طبيعي جزئي أو كلي دائم أو مؤقت عن استرجاع ما كسبناه من معلومات ومهارات... أو هو محو ما سبق أن كسبناه» [2].

---

(١) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص٢٨٨، ٢٨٩

(٢) المرجع السابق، ص٢٨٩

ولقد تعرضت آيات القرآن الكريم لموضوع النسيان. فورد في الكتاب الكريم كلمات « تنسى» و« نسيت » و« نسوا » و «نسيهم» و« أنساهم » و«ينسينّك».

ولقد ورد النسيان في آيات الكتاب الكريم بعدة معان يمكن تلخيصها فيما يلي: [1]

١ ـ النسيان الذي يطرأ في الذهن على الأحداث وأسماء الأشخاص والمعلومات المختلفة التي اكتسبها الإنسان من قبل وهو نسيان يتعرض له الناس نتيجة تزاحم المعلومات وتداخلها. وقد درس علماء النفس هذا النوع من النسيان دراسة مستفيضة وأرجعوه إلى تداخل المعلومات. وميزوا بين نوعين من التداخل (التداخل الرجعي) و(التداخل اللاحق). ويحدث التداخل الرجعي حينما يؤدي تعلمنا لمواد جديدة إلى اضعاف تذكرنا لمواد سبق أن تعلمناها من قبل. ويحدث التداخل اللاحق في تأثير عاداتنا وأنشطتنا ومعلوماتنا السابقة في تذكرنا لمادة تعلمناها حديثاً. وقد أشار القرآن إلى هذا النوع من النسيان في قوله تعالى: ﴿**سنقرئك فلا تنسى**﴾ [2].

٢ ـ النسيان الذي ينطوي على معنى السهو. كما ينسى الإنسان شيئاً ما في مكان ما فلا يذكره إلا فيما بعد. ومثال ذلك ما حكاه القرآن عن فتى موسى في قوله تعالى: ﴿**قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره واتخذ سبيله في البحر عجباً**﴾ [3] ومثاله أيضاً ما قاله موسى للعبد الصالح عليهما السلام ﴿**لا تؤاخذني بما نسيت**﴾ [4] ويمكن تفسير هذا النوع من النسيان أيضاً بالتداخل اللاحق الذي سبقت الإشارة إليه.

---

(١) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس - (مرجع سابق)، ص١٩٠-١٩٥
(٢) سورة الأعلى: آية رقم ٦
(٣) سورة الكهف: آية رقم ٦٣
(٤) سورة الكهف: آية رقم ٧٣

٣ ـ النسيان بمعنى ذهاب الإهتمام بأمر ما. ومن أمثلة هذا النوع من النسيان ما جاء في قوله تعالى: ﴿**نسوا الله فنسيهم**﴾ (١) والمعنى «نسوا الله أي أغفلوا ذكره. فنسيهم أي فتركهم من رحمته وفضله وخذلهم والتعبير عنه بالنسيان للمشاكلة» (٢) ومن أمثلة هذا النوع من النسيان أيضاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿**ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً**﴾ (٣) أي «فنسي آدم العهد ولم يعتمد به حتى غفل عنه أو تركه ترك المنسي عنه» (٤)

وقد بينت بعض آيات القرآن أن الشيطان يجد في استعداد الإنسان للنسيان مدخلاً للتأثير عليه فيجعله يسهو أحياناً عن بعض الأمور الهامة التي فيها مصلحته كما يجعله أحياناً أخرى يغفل عن ذكر الله سبحانه وتعالى ويهمل في إطاعة أوامره. ومن أمثلة ذلك ما جاء في قوله تعالى:

﴿**وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره. وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين**﴾ (٥) وقوله تعالى: ﴿**استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا أن حزب الشيطان هم الخاسرون**﴾ (٦) وقوله تعالى: ﴿**وقال للذي ظن أنه ناج منهما اذكرني عند ربك فأنساه الشيطان ذكر ربه فلبث في السجن بضع سنين**﴾(٧).

وعلاج النسيان الناشىء عن غفلة القلب عن الله سبحانه وتعالى إنما يكون بالذكر المستمر لله تعالى وذكر نعمه وفضله وذكر آياته في خلقه وذكر الآخرة ويوم الحساب. وقد ذكر القرآن أهمية ذكر الله تعالى لعلاج هذا النوع

---

(١) سورة التوبة: آية رقم ٦٧.

(٢) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٢ ص ٥٧٣

(٣) سورة طه: آية رقم ١١٥

(٤) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٣ ص٦٧٠

(٥) سورة الأنعام: آية رقم ٦٨

(٦) سورة المجادلة: آية رقم ١٩

(٧) سورة يوسف: آية رقم ٤٢

من النسيان ويتضح ذلك من قوله تعالى: ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾[1] وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة وأصيلاً﴾ [2] ﴿فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم﴾[3] ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون﴾[4].

وإذا كان علاج النسيان الناشىء عن غفلة القلب إنما يكون بالذكر المستمر المتكرر حتى تثبت عادة ذكر الله وتستقر في سلوك الإنسان. فإننا نستطيع أن نستنتج من ذلك أيضاً أن علاج النسيان العادي للمعلومات. إنما يكون أيضاً بتكرار ذكر هذه المعلومات. أي بمراجعتها واستذكارها مرات كثيرة. وهذا هو ما وصلت إليه بحوث علماء النفس الذين قصروا معظم اهتمامهم في دراسة النسيان على النسيان بسبب التداخل الرجعي والتداخل اللاحق ولم يتعرضوا في دراستهم للنسيان بمعنى ذهاب الإهتمام بأمر ما.

الفؤاد وعملية الإدراك:

في إطار الحديث عن العمليات العقلية والنشاطات الفكرية تتردد في القرآن كلمة (الفؤاد) للتعبير عن طاقة أو قدرة إنسانية وظيفتها القيام بعملية الإدراك.

وقد ذكرت كلمات (الفؤاد) و(الأفئدة) (وفؤادك) في القرآن الكريم ست عشرة مرة. ارتبطت في أغلبها بحاستي السمع والبصر.

قال تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً،

---

(١) سورة الكهف: آية رقم ٢٤
(٢) سورة الأحزاب: الآيتان ٤١،٤٢
(٣) سورة النساء: آية رقم ١٠٣
(٤) سورة الجمعة، آية رقم ١٠

وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (١) وقال سبحانه: ﴿ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذي أحسن كل شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ (٢) ﴿هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ (٣).

﴿ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه، وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون﴾(٤).

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ (٥).

ولعل في هذا الارتباط بين حاستي السمع والبصر وبين الفؤاد في هذه الآيات وفي غيرها. يلقى بعض الضوء على وظيفة هذا الفؤاد. خاصة إذا أدركنا أن السمع والبصر لا يأتيان في القرآن «بدلالتهما الفسيولوجية ولكنها أجهزة إنسانية للإدراك والتمييز والوعي»(٦).

فتستقبل الأذن والعين الإحساسات السمعية والبصرية لا باستقبال هذه الإنطباعات الحسية فقط بل بتناول هذه الانطباعات، فيضيف ويحذف وينظم ويؤول ويفسر. وفي هذه العملية يشارك الفؤاد الذاكرة والمخيلة وغيرها. أي يقوم الفؤاد بعملية الإدراك فيحوّل المدركات الحسية التي تحملها إليه الحواس

---

(١) سورة النحل: آية رقم ٧٨
(٢) سورة السجدة الآيات ٦-٩
(٣) سورة الملك: آية رقم ٢٣
(٤) سورة الأحقاق: آية رقم ٢٦
(٥) سورة الإسراء: آية رقم ٣٦
(٦) عائشة عبد الرحمن: (مرجع سابق)، ص٤٢٣

إلى صور ذهنية يتم التفكير من خلالها يقولُ المفسرون في قوله تعالى: ﴿**هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون**﴾ (١) « جعل لكم (السمع) لتسمعوا آيات الله وتمتثلوا بما فيها من الأوامر والنواهي وتتعظوا بمواعظها، (والأبصار) لتنظروا بها إلى الآيات التكوينية الشاهدة بشؤون الله عز وجل، (والأفئدة) لتتفكروا بها فيما تسمعونه وتشاهدونه من الآيات التنزيلية والتكوينية وترتقوا في معارج الإيمان والطاعة»(٢).

وتتضح وظيفة الفؤاد الإدراكية في قوله تعالى: ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً. وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾ (٣) يقول الإمام المفسر أبو السعود إن الله سبحانه « جعل لكم هذه الأشياء (السمع والأبصار والأفئدة) آلات تحصلون بها العلم والمعرفة. بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الأشياء. وتدركوها بأفئدتكم وتتنبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرر الإحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية » (٤).

وهل ما ذكره المفسر أبو السعود في عبارته سوى تفصيل لعملية الإدراك التي يقوم بها الفؤاد حتى لقد صرح بقوله « وتدركوها بأفئدتكم » والأفئدة جمع فؤاد وهو وسط القلب وهو للقلب كالقلب من الصدر. وما ذكر القلب في القرآن الكريم إلا على أنه موضع الفقه والوعي والتدبر قال تعالى: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها**﴾ (٥) ذكر الإمام أبو السعود في عبارته السابقة عملية الإحساس حين تقرع المنبهات الحسية السمع والبصر في الإنسان فتنقل آثار هذه التنبيهات إلى الفؤاد حيث تترجم هذه الآثار إلى

(١) سورة الملك: آية رقم ٢٣

(٢) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٥ ص٣٦٦، ٣٦٧

(٣) سورة النحل: آية رقم ٧٨

(٤) تفسير أبي السعود: - (مرجع سابق)، جـ٣ ص٣٨٨

(٥) سورة الحج: آية رقم ٤٦.

حالات شعورية عبر عنها (أبو السعود) بقوله (تحسوا بمشاعركم) غير أن الأمر لم يقف عند هذا الحد من الحس والشعور. وإنما تليه عملية الإدراك (وتدركوها بـأفئدتكم) وزاد الأمـر تفصيلاً بقـوله (وتنتبهـوا لما بينهـا من المشاركات والمباينات بتكرر الإحساس فيحصل لكم علوم) فالأشياء المدركـة بالفؤاد بينها وبين غيرها صلة فقد تشابهها أو تباينها وتخالفها. ونحن بالإدراك نقف على هذا التشابه أو ذلك الإختلاف أو بعبارة أخرى ندرك العلاقة بين الشيء وغيره من الأشياء. ونتيجة لإدراك أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين الأشياء المدركة نقوم بالضرورة بعملية تصنيف لموضوعات إدراكنا ويمكن أن يقال مثل ذلك في كل آية جمعت بين السمع والبصر والفؤاد.

غير أن هناك ملمح في الآيات التي ربطت بين السمع والبصر والفؤاد وهو أن السمع تقدم البصر مع أن تعرّف الإنسان الأشياء من حوله واستجابته للبيئة التي يعيش فيها يعتمد على البصر أكثر من اعتماده على حاسة السمع. إلا أن إصابة حاسة السمع بالتلف وتعطيل وظيفتها يجعل صاحبها في شبه عزلة عن العالم الذي يعيش فيه ويقلل من انتباهه العام. هذا إلى جانب أن الأصوات من أوائل المنبهات التي توجه البصر والشم بعد ذلك.

وإذا كان للميول والعواطف أثر في توجيه الإدراك فتجعلنا ندرك الشيء على غير حقيقته أحياناً. فالفؤاد محل ميول الإنسان وعواطفه وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام **﴿ربنـا إني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم. ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم﴾** (١). أي اجعل الأفئدة تحبهم وتسرع إليهم شوقاً ووداداً. فالفؤاد هو الذي يحب وهو الذي يحدد شعور الفرد وسلوكه إزاء من يحبه.

كما أشار القرآن إلى أن الفؤاد محل الميول والعواطف في قوله تعالى:

---

(١) سورة إبراهيم: آية رقم ٣٧

﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً. شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه. فذرهم وما يفترون ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون﴾ (1) .

أي لتميل أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة إلى زخرف القول الذي يوحي به الشياطين « وليرضوه لأنفسهم بعدما مالت إليه أفئدتهم (وليقترفوا) أي يكتسبوا بموجب ارتضائهم له (ما هم مقترفون) له من القبائح التي لا يليق ذكرها » (2) .

التربية والعقل:

اهتم الإسلام بتربية العقل في إطار إعداد الإنسان للخلافة عن الله في الأرض. ووضع الإسلام لذلك المنهج الصحيح. واستخدم في سبيل تحقيق ذلك أنسب الطرق والوسائل. وكان هدف الإسلام تنمية قدرة العقل على التفكير السليم. واستغلال طاقته في الإبداع والإبتكار.

ويبدو إهتمام الإسلام بتربية العقل فيما يلي:

١ ـ العناية بالحواس:

اهتم الإسلام بالحواس باعتبار أن معطياتها تشكل عنصراً أساسياً من عناصر المعرفة الإنسانية. وباعتبار أنها أول طريق العلم كما سبق أن بينا. فهي نوافذ الجسم على العالم الخارجي. وقد أعطى القرآن الكريم الحواس قدراً من الثقة ونبه إلى قيمتها في حشد هائل من الآيات (3) .

---

(1) سورة الأنعام: الآيتان ١١٢، ١١٣

(2) تفسير أبي السعود ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص٢٧١

(3) أنظر على سبيل المثال: سورة البقرة ١٧١-١٨١، سورة المائدة ٨٣، سورة الأنفال ٢١، سورة القصص ٥٥-٧١ سورة الإسراء ٣٦، سورة يونس ١٠١، سورة غافر ٨، سورة الجن ١-٧، سورة ق ٦، سورة فاطر ١٤، عبس ٢٤-٣١

وانعكس إهتمام القرآن الكريم بالحواس على العلماء والمربين المسلمين. فاهتموا بحواس الإنسان وبمعطياتها ودورها في اكتساب المعارف والعلوم. حتى لقد قال ابن سينا: « قيل: إن من فقد حساً ما، فقد يجب أن يفقد علماً ما، أي العلم الذي يحرك النفس إليه ذلك الحس فلا يمكنه أن يصل إليه، وذلك أن المبادىء التي يتوصل منها إلى العلم التعييني برهان واستقراء. أي الاستقراء الذاتي، ولا بد من استناد الاستقراء إلى الحس. ومقدمات البرهان كلية ومبادئها إنما تحصل بالحس.

ولذلك فإن أوائل العوارض الذاتية لكل واحد من الموضوعات فإنما تعرف بالحس أولاً. ثم يكتسب من المحسوس معقول آخر »(١) « فإذن كل فاقد حس ما، فإنه فاقد علم ما، وإن لم يكن الحس علماً »(٢).

وقد سبق أن تعرضنا إلى قيمة الحواس عند كل من اخوان الصفاء وابن عربي(٣)، وغيرهم كثيرون.

وفي الحقيقة. المعرفة تبدأ بالحواس. وكما قرر علماء المسلمين أن ما يأتينا عن طريق الحس لا بد أن يكون هو بداية طريق العلم. بل إن العلم لم يقم إلا على هذا الأساس. يقول إخوان الصفاء: « اعلم يا أخي بأن كل حيوان كان أكثر حواساً فإنه يكون أكثر محسوسات. فأما الإنسان فله هذه الخمس بكمالها. ولكن كل من كان من الناس أكثر تأملاً لمحسوساته وأكثر اعتباراً لأحوالها كانت المعلومات التي هي في أولية العقل في نفسه أكثر. ومن كان بهذا الوصف وجعل هذه المعلومات الأولية مقدمات وقياسات واستخرج نتائجها كانت المعلومات البرهانية في نفسه أكثر »(٤).

---

(١) ابن سينا: البرهان من كتاب الشفاء ـ حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٥٤م، ص١٥٨، ١٥٩

(٢) المصدر السابق، ص١٦٢

(٣) ارجع إلى الكتاب (العقل والمعرفة)، ص (   )

(٤) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ دار صادر ـ بيروت ـ ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م، المجلد الأول القسم الرياضي، ص٤٥٠

ويقولون: « اعلم يا أخي بأن هذه المعلومات التي تسمى أوائل في العقول إنما تحصل في نفوس العقلاء باستقراء الأمور المحسوسة شيئاً بعد شيء، وتصفحها جزءاً بعد جزء » (١).

(أ) حاسة البصر:

ذكر القرآن الكريم (العين) - وهي جهاز الإحساس في حاسة البصر ومثيرها الموجات الضوئية. في إحدى وستين آية. وساق حاسة البصر في مائة وسبعين آية.

وقد كانت هذه العين (أداة حاسة الإبصار) موضع عناية علماء المسلمين. فتحدثوا عن عملها وكيفية نقل العين لصورة الشيء المرئي إلى الذهن وماذا يحدث عند تعرض الأجسام للطاقة الضوئية. وتقدمت أبحاثهم في هذا الشأن تقدماً عظيماً. حتى لقد توصلوا إلى أن العين ترى نتيجة انعكاس الطاقة الضوئية على الأجسام المختلفة مغيرين بذلك نظرية سادت لوقت طويل هي أن العين ترى بشعاع يخرج منها وينفذ من الهواء إلى الأجسام فترى نتيجة لذلك. قال إخوان الصفاء في كيفية إدراك القوة المبصرة « وقد ظن كثير من أهل العلم أن إدراك البصر المبصرات إنما يكون بشعاعين يخرجان من العينين وينفذان في الهواء وفي الأجسام المشعة. ويدركان هذه المبصرات وهذا ظن من لا رياضة له بالأمور الروحانية ولا بالأمور الطبيعية » (٢).

وإذا كان الإحساس يتوقف على سلامة الحواس من العيوب والآفات. فقد اهتم العلماء المسلمون بعلاج ما يعتور العينين من أمراض أو حول. وقدموا في ذلك معلومات غاية في الدقة. لم يتعرف على قيمتها إلا في وقت

(١) المصدر السابق، ٤٣٩

(٢) المصدر السابق - تصحيح خير الدين الزركلي، جـ٢ ص٣٤٦

قريب من ذلك استخدامهم في علاج (الحدقة) و(الحول) حركات المتابعة البصرية (ملاصقة المنبه بالعينين) وذلك استجابة لبقع ملونة متحركة فوق رأس الطفل. واستخدموا لذلك الأشعة الضوئية لتسقط في البؤرة المناسبة من الشبكية. يقول ابن الجزار القيرواني (من علماء القرن الرابع الهجري): « إذا أردت أن تعالج ذلك (الحدقة والحول) فينبغي أن يسوى موضع الرأس في المهد، ويجعل قريباً منه بالليل سراج يضيء. فإن كان الحول مما يلي اليمين فليجعل السراج من الجانب الأيمن. وقد ذكر بعض الأطباء أن مما ينتفع به من ذلك أن يعمد إلى خرقة حمراء وخيط أحمر فيربط في الأذن التي تميل إلى ناحية الحدقة. ويكون الخيط طويلاً ليقع النظر عليه»[1].

(ب) حاسة السمع:

ذكر القرآن الكريم (الأذن) وهي جهاز الإحساس في حاسة السمع في ثمانية عشر موضعاً، وذكر حاسة السمع في مائة وسبعين آية.

وقد بين لنا علماء المسلمين أن مثير هذه الحاسة هو الموجات الصوتية وأن « الأصوات إنما هي قرع يحدث في الهواء من تصادم الأجسام. وذلك أن الهواء لشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركة أجزائه يتخلل الأجسام كلها فإذا صادم جسم جسماً انسل ذلك الهواء من بينهما بحمية وتدافع وتموج إلى جميع الجهات » وأثبتوا أن الصوت ينتقل فيما يمكن أن نسميه ذبذبات وهي عبارة عن تموجات هوائية تؤثر في طبلة الأذن. فإذا صادم جسم جسماً تحرك الهواء « فحدث من حركته شكل كروي واتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجاج فيها. أو الماء الساكن إذا ألقي فيه حجر فيتزاحم الماء حتى يبلغ إلى أطراف الغدير. وكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته وتموجه إلى أن يسكن

---

(١) ابن الجزار القيرواني (أبو جعفر أحمد إبراهيم بن خالد بن الجزار): سياسة الصبيان وتدبيرهم - تقديم وتحقيق الدكتور محمد الحبيب الهيلة - الدار التونسية للنشر - تونس - ١٩٦٨م، ورقة ١٥أ

ويضحمل. فمن كان حاضراً من الناس وسائر الحيوانات التي لها أذن بالقرب من ذلك المكان تموج ذلك الهواء الذي هناك فحست عن ذلك القوة السامعة بتلك الحركة » (١).

ثم بينوا أن الأصوات يختلف بعضها عن بعض وأن الأذن تستقبل كل صوت منها بنغمه وصيغته وهيئته فقال إخوان الصفاء: « إعلم أن كل صوت له نغمة وصيغة وهيئة روحانية بخلاف صوت الآخر. وأن الهواء من شرف جوهره ولطافة عنصره يحمل كل الصوت بهيئة وصيغة ويحفظها لئلا يختلط بعضها ببعض فتفسد هيئاتها إلى أن يبلغها أقصى مدى غايتها عند القوة السامية لتؤديها إلى القوة المتخيلة. ذلك تقدير العزيز العليم الذي جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون » (٢).

وجهاز السمع ـ على عكس جهاز البصر ـ « يكون على حظ من التطور والنمو عند الولادة يكفي لقيامه بوظيفته ولكن المواليد الجدد مع ذلك تكون قدرتهم على السمع ضعيفة نسبياً خلال الأيام الأولى من الحياة بعد الولادة ولعل السبب في هذا وجود المخاط في الأذن الوسطى » (٣) وقد فطن المربون المسلمون إلى ضرورة تنظيف الأذن عقب الولادة برفق لإزالة المادة الشمعية التي تسد القناة الخارجية والمخاط الذي يحول دون سماع الطفل للأصوات(٤).

(جـ) حاسة الذوق:

ذكر القرآن الكريم اللسان ـ وهو جهاز الإحساس بالذوق ـ في خمس وعشرين آية. وذكر حاسة الذوق في ثلاث وستين آية.

---

(١) رسائل اخوان الصفاء (مرجع سابق)، جـ ٢ ص٣٤٤

(٢) المصدر السابق، جـ٢ ص٣٤٤، ٣٤٥

(٣) جون كونجر وبول موسن وجيروم كيجان: سيكولوجية الطفولة والشخصية ـ ترجمة دكتور أحمد عبد العزيز سلامة ودكتور جابر عبد الحميد ـ دار النهضة المصرية ـ ١٩٧٠م، ص١٣٠

(٤) إرجع إلى ابن الجزار القيرواني: سياسة الصبيان وتدبيرهم ـ (مرجع سابق)، ورقة ٢ب

قال إخوان الصفاء أن »«المدركات بطريق الذوق التي هي الطعوم تسعة أنواع: الحلاوة والمرارة والملوحة والرسومة والحموضة والحرافة والعفوصة والعذوبة والقبرضة»[1].

وإذا كان المواليد الجدد حساسيتهم من حيث الذوق قليلة. غير أن هذه الحساسية تتطور وتنمو بسرعة. فيصبح الطفل «حساساً للمواد الحلوة والمرة، يحب الحلو وينفر من المر والمالح. فهو يمتص السوائل الحلوة ويمتنع عن مص السوائل المرة والمالحة»[2] فقد نصح ابن الجزار القيرواني ألا يقدم للطفل «ما يسرع للحموضة وفي طعمه مرارة أو ملوحة»[3].

(د) حاسة اللمس:

ذكر القرآن الكريم اليد - وهي من أعضاء اللمس الحساسة التي تزداد فيها الخلايا الخاصة بحاسة اللمس - في مائة وعشرين آية. وذكر اللمس في أربعة مواضع. « ويوجد في كل جزء من أجزاء جلد الإنسان مجموعة من الخلايا المستقبلة تتخصص في استقبال هذه المؤثرات. لذلك نقول أن سطح الجسم هو جهاز الإحساس لحاسة اللمس»[4].

وقد أشار القرآن الكريم إلى شدة حساسية جلد الإنسان. لذا كان موضع تعذيب الكافرين يوم القيامة لازدياد إحساسهم بالألم وهو أحد أقسام حاسة اللمس الأربعة وهي الإحساس بالتماس وبالضغط، والإحساس بالألم والإحساس بالبرودة والإحساس بالسخونة. قال تعالى: **﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾** نتيجة إحساسهم بالألم وبالسخونة الشديدة.

---

(١) رسائل إخوان الصفاء - (مرجع سابق)، جـ٢ ص٣٣٩

(٢) حامد عبد السلام زهران: علم نفس النمو (الطفولة والمراهقة) - الطبعة الثانية - عالم الكتب - القاهرة - ١٩٧٣م، ص٩١

(٣) ابن الجزار القيرواني: (مرجع سابق)، ورقة ٦ ب

(٤) أحمد فائق ومحمود عبد القادر: مدخل إلى علم النفس العام - (مرجع سابق)، ص٨٨

ويرى إخوان الصفاء أن « المدركات بطريقة اللمس هي عشرة أنواع: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة واللين والصلابة والرخاوة والخفة والثقل»(١).

أما ابن سينا فيرى أن المدركات باللمس أربعة عشر ويطلق عليها الكيفيات الملموسة وهي: « الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والغلظ واللزوجة والهشاشة، والجفاف والبلّة والصلابة واللين والخشونة والملاسة» (٢).

ومع هذا فبالتأمل نرى أن هذه الأقسام جميعاً تندرج تحت الأقسام الأربعة التي سبق ذكرها.

وفي رسائل إخوان الصفاء يذكر الإخوان الكيفية التي يتم بها إدراك القوة اللامسة للحرارة والبرودة والخشونة واللين والصلابة والرخاوة فيقولون: « إن مزاج الحيوان في دائم الأوقات يكون على قدر ما من الحرارات والبرودات. فإذا لاقاه جسم آخر فلا يخلو أن يكون ذلك الجسم أشد حرارة من البدن أو أشد برودة منه أو مساوياً له في ذلك. فإن كان أشد حرارة منه زاد سخونة ما عند ملاقاته إياه. وإن كان أبرد منه زاد برودة ما فتحس القوة اللامسة بذلك التغيير والاستحالة فتؤدي خبرها الى القوة المخيلة... وإن كان مساوياً لمزاج البدن في الحرارة والبرودة جميعاً فلا يغير منه شيء ولا يؤثر فيه ولا تحس القوى بشيء ولكن لا يخلو ذلك الجسم من أن يكون أخشن من البدن أو ألين منه فتحس القوة بذلك التغيير والإستحالة. وإن كان مساوياً أيضاً في هاتين الصفتين فلا يؤثر فيه شيئاً ولا يقع الحس فيه. ولكن لا يخلو ذلك الجسم من أن يكون أشد صلابة من البدن أو أشد رخاوة منه فتؤثر فيه: فتحس القوة بذلك التغيير. وقلما يوجد جسمان يكونان متساويين في هذه

(١) رسائل إخوان الصفاء - (مرجع سابق)، جـ٢ ص٣٣٩

(٢) ابن سيناء كتاب الشفاء (الطبيعيات) - تحقيق الدكتور محمود قاسم - راجعه وقدم له الدكتور - إبراهيم مدكور - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - (بدون تاريخ)، ص١٥٠

الصفات الست من الحرارة والبرودة واللين والخشونة والصلابة والرخاوة » (١) .

(هـ) حاسة الشم :

ذكر القرآن الكريم (الأنف) ـ جهاز حاسة الشم ـ مرتين.

ويلاحظ أبن سينا أن حاسة الشم أضعف في تمييز موضوعاتها من حاستي الذوق واللمس فالإنسان لا يقبل الروائح قبولاً قوياً حتى يحدث في خياله منها مثل ثابتة كما يحصل للملموسات والمطعومات. بل يكاد أن تكون رسوم الروائح في نفسه رسوم ضعيفة كما يلاحظ ابن سينا أيضاً أن بعض الروائح تحمل نفس صفات الطعوم وأسمائها فيشتق للروائح من مشاكلتها للطعم اسم فيقال: رائحة حلوة ورائحة حامضة كأن الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها. ولكن لما كانت حاسة الشم أضعف من حاسة الذوق في تمييز موضوعاتها وجب أن تطلق مثل هذه الأسماء والصفات على الشم عن طريق الاستعارة فمثلاً عندما نقول: العسل حلو المذاق ونقول: رائحة العسل حلوة فإن وصفنا لرائحة العسل بالحلاوة ينبغي أن يحمل على سبيل الاستفسار، اما الروائح فلا توصف إلا بأنها روائح طيبة وروائح غير طيبة. ويستلزم الشم وسطاً لا رائحة له هذا الوسط هو الهواء (٢) .

ويقرر بعض الباحثين المحدثين أنهم لاحظوا « استجابات متفاوتة تصدر عن الرضيع للروائح السارة والروائح غير السارة » (٣) وإن كان المولود الجديد لا يبدي إلا قدراً ضئيلاً من التمييز أو لا يبدي شيئاً من التمييز على الإطلاق. ثم تتطور حاسة الشم عنده حتى «يستجيب الرضيع للمثيرات

(١) رسائل إخوان الصفاء ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص ٣٤٠، ٣٤١

(٢) فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام (ابن سينا ـ الغزالي ـ فخر الدين الرازي) ـ دار الجامعات المصرية ـ ١٩٧٦م، ص١٠٩

(٣) جون كونجر وآخران: سيكولوجية الطفولة ـ (مرجع سابق)، ص١٣٠

الشمية المختلفة في شكل ارتياح أو انزعاج. ويقلد الكبار فيقرب الأشياء من أنفه ليشمها ويستجيب لها »[1].

تلك هي الحواس الخمس المنفتحة على العالم الخارجي والمستقبلة لأثر المنبهات البصرية والسمعية والذوقية والجلدية والشمية . حيث توصلها إلى مراكز عصبية في المخ. وهناك تترجم هذه الآثار ـ بطريقة لا زالت لغزاً من ألغاز العلم ـ إلى حالات شعورية نوعية بسيطة هي ما تعرف بالإحساس.

وقد عرّف إخوان الصفاء الحس بأنه « تغيير مزاج الحواس عند مباشرة المحسوس لها » والمحسوسات بأنها « الأشياء المدركة بالحواس. والمدركة بالحواس هي أعراض حالّة في الاجسام الطبيعية مؤثرة في الحواس» كما عرفوا الإحساس بأنه « شعور القوى الحاسة لتغييرات كيفية أمزجة الحواس »[2].

هذا قريب من تعريف علماء النفس المحدثين للإحساس وهو « الأثر النفسي الذي ينشأ مباشرة من تنبيه حاسة أو عضو حاس. وتأثر مراكز الحس في الدماغ كالإحساس بالألوان والأصوات والروائح والمذاقات والحرارة والبرودة والضغط»[3] ونقل أثر المنبهات إلى المخ عن طريق الحواس هو السبيل إلى عملية الإدراك، حيث تؤول هذه الإحساسات تأويلاً يزودنا بمفاهيم ومعلومات وخبرات عن عالمنا الذي نعيش فيه. وهذا ما يعنينا في تربية العقل وما سوف نتناوله ببعض التفصيل.

٢ ـ الإدراك الحسي:

فرق علماء المسلمين بين الحس والإدراك. وقرروا أن الإدراك هو العملية التي تتم بها معرفة ما حولنا من أشياء عن طريق الحواس. وهي عملية مركبة لا تستطيع الحواس وحدها أن تقوم بها. فيقول الشيخ ابن سينا: « الحس

---

(١) حامد عبد السلام زهران: علم نفس النمو ـ (مرجع سابق)، ص١٣٩
(٢) رسائل إخوان الصفاء: (مرجع سابق)، جـ٢ ص ٣٣٩
(٣) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ (مرجع سابق)، ص١٨٧

طريق إلى معرفة الشيء لا علمه، وإنما نعلم الشيء بالفكرة والقوة العقلية، وبها نقتفي المعلومات بالاستعانة عليها بالأوائل » (١).

ويستدل إخوان الصفاء أن الحس غير الإدراك الحسي بقولهم: « اعلم أن الإنسان إذا رأى ثمرة من بعيد يعلم من وقته أنها حلوة أو مرة أو طيبة الرائحة أو نتنة أو أنها خشنة أو لينة أو صلبة أو رخوة أو حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة. وليس علمه بهذه الصفات كلها عن طريق البصر. ولكن بالقوة المفكرة وبرؤيتها وتجاربها وما جرت لها به من العادة.

وكذلك إذا أخطأ في حكم شيء من هذه. فليس الخطأ من قبل الباصرة ولكن من قبل المفكرة إذا حكمت من غير روية ولا اعتبار مثال ذلك إذا رأى إنسان السراب فظن أنه الماء فليست الباصرة هي المخطئة. ولكن المفكرة حكمت بأن ذلك المتلون يناله اللمس والذوق وهو جسم سيال. فلما جاءه لم يجده بهذا الوصف فبان خطؤها » (٢).

ومعنى ذلك أن الإدراك الحسي خطوة أرقى من الإحساس في سلم التنظيم العقلي المعرفي لأنه « يضفي على الصور الحاسية البصرية والسمعية والشمية وغيرها معانٍ تنبع من اتصال هذه الإحساسات بالجهاز العصبي المركزي ومن إتصال معانيها اتصالاً يؤدي إلى رسم الخطوط الرئيسية للحياة العقلية المعرفية. فانطباع صور العين على شبكة العين إحساس واتصال مؤثرات هذه المرئيات بالجهاز العصبي المركزي وتفسيره من ناحية الشكل واللون والحجم وتقديره لمعناها إدراك بصري » (٣).

ويضع ابن سينا تحديداً للإدراك بقوله: « إدراك الشيء هو أن تكون

(١) ابن سينا: كتاب التعليقات ـ حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٧٣ ص١٤٨

(٢) رسائل إخوان الصفاء ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص٣٤٨

(٣) فؤاد البهي السيد: الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة ـ الطبعة الرابعة ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٥م، ص١٣٤

حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك »[1] ويثبت أبن سينا أن الحس يؤدي إلى العقل مجموعة منطمسة متداخلة متزاحمة من إحساسات لا تفيد الإنسان إلا إذا تناولها العقل فأصبغ عليها المعاني المختلفة فيقول: « الحس يؤدي إلى النفوس أموراً مختلطة غير معقولة. والعقل يجعلها معقولة »[2].

ويوضح ذلك الأمر بقوله: « إنما يكتسب تصور المعقولات بتوسط الحس على وجه واحد. وهو أن الحس يأخذ صور المحسوسات ويسلمها إلى قوة الخيال. فتصير تلك الصور موضوعات لفعل العقل النظري الذي لنا فتكون هناك صور كثيرة مأخوذة من الناس المحسوسين فيجدها العقل متخالفة بعوارض مثل ما يجد زيداً مختصاً بلون وسمنة وهيئة أعضاء وكذا. ويجد عمراً مختصاً بأخرى غير تلك. فيقبل على تلك العوارض فينزعها فيكون كأنه يقشر هذه العوارض عنه ويطرحها من جانب حتى يتوصل إلى المعنى الذي يشترك فيه ولا يختلف به ويحصلها ويتصورها»[3].

ويؤكد ابن سينا أن الإنسان يستحيل عليه أن يحس إحساساً خالصاً لأنه لا يلبث أن يضيف إليه شيئاً من عنده يجعل له معنى خاصاً فيقول: «الإدراك إنما هو للنفس وليس الإحساس بالشيء المحسوس والإنفعال عنه. والدليل على ذلك: أن الحاسة قد تنفعل من المحسوس، وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس. فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس. وتدرك صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة. إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها. ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها وإلا لم يكن معقولها. وليس للإنسان أن يدرك معقولية الأشياء من دون وساطة محسوسيتها.

---

(١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: شرح نصير الدين الطوسي - تحقيق دكتور سليمان دنيا. دار المعارف بمصر ١٩٧٥م القسم الثاني ص ٣٣٠

(٢) ابن سينا: الرهان من كتاب الشفاء - (مرجع سابق)، ص١٦٠

(٣) ابن سينا: المرجع السابق، ص ١٦٠

وذلك لنقصان نفسه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة»[1].

ومعنى ذلك أن وقوع المثيرات الخارجية كالضوء والصوت والرائحة على أعضاء الحس لا يعني بالضرورة حدوث الإحساس فكما يقول ابن سينا في عبارته السابقة «إن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس» ومعناه أيضاً أن الإنسان لا يحس فقط بل يحس بشيء ما.

ولعل في قول ابن سينا: «وتكون النفس لاهية» ما يفيد بأن عملية الإدراك عملية نفسية يقوم فيها الإنسان بصياغة ما تنقله حواسه محاولاً التوصل منها إلى معان.

والخلاصة أن الإدراك أكبر من الإحساسات وأرقى منها في سلم التنظيم العقلي. والإنسان يدرك المحسوسات على أنها تفيد معنى. وإفادة المعنى وظيفة العقل بالدرجة الأولى وفي ذلك يقول الشيخ الرئيس ابن سينا «وحصول المحسوسات في الحواس إنما يكون السبب في استعداد الحواس له. فإن أيدينا مثلاً إنما تحس بالحرارة وتتأثر بها للاستعداد الذي هو فيها. والبصر إنما يجعل فيه صور المبصر للاستعداد الذي هو فيه، والسمع إنما يحدث فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه.

وليس للحواس إلا الإحساس فقط. وهو حصول صورة المحسوس فيها، فأما أن تعلم أن للمحسوس وجوداً من خارج فهو للعقل»[2].

٣ - تنمية القدرة على التفكير السليم:

يلقي الإسلام على التربية والمربين مسؤولية جد خطيرة في تنمية قدرة

(١) ابن سينا: كتاب التعليقات - (مرجع سابق)، ص٢٣

(٢) المصدر السابق، ص١٤٨

الأفراد على التفكير السليم ليتمكنوا بهذه القدرة من الحصول على قدر كبير من المعرفة بحقائق الكون واستخدام ما فيه من قوى لصالحهم وصالح الأحياء من حولهم.

على أن هذه القدرة على التفكير السليم لا تنمو بمجرد تزويد الأفراد بقدر من المعارف وكم من المعلومات ولو كان هذا القدر أو الكم كبيراً. فذلك لا يكفي وحده ليمتلك الأفراد القدرة على معالجة المشكلات وحلها حلاً ذهنياً صحيحاً عن طريق الرموز. بل لا بد من اكتساب الأفراد ـ عن طريق التربية ـ الاتجاهات الفكرية السليمة السديدة التي تعيّنهم على استخدام أدوات التفكير المختلفة كالصور الذهنية والمعاني والألفاظ والأرقام والعلامات والصيغ الرياضية والذكريات والتعبيرات وبالجملة كل الرموز التي تعبر عن الأشياء المختلفة في هذا الكون. استخداماً يمكنهم من تفسير ما يقع تحت حواسهم من متغيرات وتصنيفهم للظواهر موضوع البحث والتفكير والكشف عن العلاقات المختلفة بين الظواهر والأشياء. على أن تصير هذه الاتجاهات الفكرية جزءاً من شخصية كل فرد أي تؤلف جانباً من شخصيته وتصبح مقوماً من مقوماتها تبدو في كل سلوك له مهماً بدا هذا السلوك بسيطاً.

والإسلام إذ يلقي على التربية عبء تكوين هذه الاتجاهات للأفراد يؤكد على الوسائط التي تعين على تكوينها ومن هذه الوسائط:

(أ) الملاحظة الموضوعية الدقيقة:

عبر القرآن الكريم عن الملاحظة العلمية الموضوعية بالنظر. ولم يرد القرآن بالنظر مجرد الرؤية البصرية. أو انفعال البصر بمنبهات العالم الخارجي فحسب. وإنما قصد بالنظر تلك العملية المعقدة القائمة على استخدام الفرد من العلمية في تفسير ما ينقله البصر من آثار. فالذي يعنيه القرآن بالنظر في آيات الكون هو الملاحظة التي لا تخلو من الخبرة التفسيرية لكل المدركات التي ينقلها البصر. بكل ما تشمله عملية التفسير تلك من تصنيف لهذه المدركات.

وفهم للمتغيرات التي تحدث فيها وإدراك للعلاقات المختلفة بينها. بقصد الحصول على القدر الأوفى من المعرفة بحقائق الكون وظواهره ومحاولة اكتشاف نظام نفسر من خلاله ما يحدث من متغيرات وما يقع تحت حواسنا من مظاهر.

وعلى ذلك فالقرآن حين يدعو الى النظر في الكون وفي الآفاق البعيدة وفي الإنسان وفي الكائنات الدقيقة إنما يدعو لا إلى نظر عابر وإنما إلى نظر مقصود يرمي إلى هدف واضح كإدراك الحالة التي عليها الظاهرة أو الإجابة على سؤال معين. أو تحقيق فرض من الفروض أو إكتشاف قانون أو نظام تعمل الظاهرة بمقتضاه في نطاقه أو غير ذلك من الأهداف التي يسعى العلم إلى تحقيقها.

وفي ضوء ذلك نسمع إلى قوله تعالى: **﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه. أنا صببنا الماء صباً ثم شققنا الأرض شقاً فأنبتنا فيها حباً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلباً وفاكهة وأباً﴾** (١).

ونسمع إلى قوله تعالى: **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾** (٢) والسؤال بكيف يعبر عن روح العلم ومنهجه. والسؤال عن كيفية تركيب الظاهرة بقصد الوصول إلى القوانين والمبادىء العامة التي تفسر هذه الظاهرة والتي تمكننا من التنبؤ بها والتحكم فيها. فليس النظر في الآيات السابقة يقتصر على مجرد الرؤية البصرية. أو يقتصر على تفسير حالات فردية بل يتجاوز ذلك إلى صوغ تعميمات وقوانين ومبادىء تصدق على حالات كثيرة مختلفة.

إذن فهو نظر علمي مضبوط بعيد عن التأثر بالميول والعواطف والانحيازات.

---

(١) سورة عبس: الآيات من ٢٤-٣١

(٢) سورة الغاشية من ١٧-٢٠

وبالمثل يمكن أن نسمع إلى قوله تعالى: ﴿ انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه. إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾ (١)

وقوله تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ (٢).

وقوله تعالى: ﴿انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾ (٣) ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج. والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾ (٤) والقرآن حين يوجه إلى النظر العلمي أو الملاحظة الموضوعية لا يقصر موضوع الملاحظة على الظواهر الطبيعية في الكون وإنما يتعداها إلى ملاحظة الظواهر الاجتماعية بقصد التعرف على كيفية حدوث المسببات عن أسبابها. ومن هنا كان أمره بالسير في الأرض والنظر في مصائر الأمم والحضارات السابقة والتفكير في أسباب هلاكها وفنائها. قال تعالى: ﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم. كانوا هم أشد منهم قوة وأثراً في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق﴾ (٥) .

وقال تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين﴾ (٦) .

وقال تعالى: ﴿فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم أجمعين. فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا﴾ (٧) .

---

(١) سورة الأنعام: آية رقم ٩٩

(٢) سورة العنكبوت: آية رقم ٢٠

(٣) سورة يونس: آية رقم ١٠١

(٤) سورة ق: الآيتان ٦، ٧

(٥) سورة غافر: آية رقم ٢١

(٦) سورة النمل: آية رقم ٦٩

(٧) سورة النمل: الآيتان ٥١، ٥٢

ويدلل القرآن الكريم على أن ملاحظة الظواهر والنظر إليها ينبغي أن يكون القصد فيها واضحاً بنعيه على الذين يستخدمون أدوات الملاحظة التي خلقت لهم دون أن يؤدي استخدامهم لها إلى الإدراك الكامل للحقائق المتضمنة فيما يلاحظونه أو ينظرون إليه. قال تعالى: **﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾**[1].

وقال سبحانه: **﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها﴾** [2].

فقد ورد في تفسير آية الأعراف **﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾** « أي وترى المشركين ينظرون إليك (النبي ﷺ) والحال أنهم لا يبصرونك كما أنت عليه. . . لا يبصرونك حق الإبصار تنبيهاً على أن ما فيه عليه السلام من شواهد النبوة ودلائل الرسالة لا يكاد يخفى على الناظرين » [3].

ويعطي القرآن الكريم شاهداً ومثلاً لتلك الملاحظة أو النظرة العلمية المنظمة المضبوطة القائمة على الوصف والتفسير والتي تتضح فيها القصدية غاية الوضوح فيما يرويه عن استدلال إبراهيم عليه السلام على ربه عز وجل قال تعالى: **﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكباً. قال هذا ربي. فلما أفل. قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً. قال هذا ربي. فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة. قال هذا ربي هذا أكبر. فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾**[4].

---

(١) سورة الأعراف: آية رقم ١٩٨
(٢) سورة الأعراف: آية رقم ١٤٩
(٣) تفسير أبي السعود - (مرجع سابق)، جـ٢ ص ٤٥٦
(٤) سورة الأنعام: الآيات من ٧٥-٧٩

فرؤية خليل الله إبراهيم لملكوت السماوات والأرض وهي السماوات والشمس والقمر والنجوم وملكوت الأرض والجبال والأشجار ليس المراد بها الرؤية البصرية وانعكاس ذلك جميعه على أداة حاسة البصر وهي العين بل المراد التعرف على الحقائق العلمية في كل ذلك. يقول المفسر أبو السعود «ليس المراد بإراءة ما ذكر من الأمور الحسية مجرد تمكينه عليه السلام من إبصارها ومشاهدتها في أنفسها بل إطلاعه على حقائقها وتعريفها من حيث دلالتها على شؤونه عز وجل».[1] ليصل عليه السلام إلى المعرفة اليقينية أو اليقين العلمي الصحيح «وليكون من الموقنين».

ولقد كان هدف إبراهيم عليه السلام الوصول إلى اليقين الصحيح وإثبات ربوبية الله سبحانه. وقد افترض عليه السلام مجموعة من الفروض راح يتحقق من صحتها فرضاً إثر فرض. فلما رأى الكوكب «قال على سبيل الوضع والمفرض هذا ربي مجاراة مع أبيه وقومه الذين كانوا يعبدون الأصنام والكواكب» فلما أفل ثبت خطأ الفرض وقال: «لا أحب الآفلين أي الأرباب المتنقلين من مكان إلى مكان المتغيرين من حال إلى حال المحتجبين بالأستار فإنهم بمعزل عن استحقاق الربوبية قطعاً»[2].

فلما رأى القمر بازغاً قال على سبيل الفرض هذا ربي ثم راح يختبر صحة فرضه بملاحظة القمر ملاحظة علمية دقيقة حتى وجده أفل كالنجم فثبت خطأ فرضه لأن الأفول لا يليق بالربوبية. فلما رأى الشمس بازغة قال على سبيل الفرض هذا ربي هذا أكبر «تأكيداً لما رامه عليه السلام من إظهار النصفة»[3] وبعده عليه السلام في ملاحظته عن الانحيازات والميول والعواطف. فلما أفلت ثبت خطأ الفرض والزعم بأن الشمس رب. فقال ﷺ

(١) تفسير أبي السعود - (مرجع سابق)، جـ٢ ص ٢٣٥
(٢) المرجع السابق، جـ٢ ص ٢٣٦
(٣) تفسير أبي السعود - (مرجع سابق، جـ٢ ص٢٣٧

صادعاً بالحق **﴿يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض﴾**.

فنظره عليه السلام كان يهدف إلى تحقيق فرض معين. وهو في ملاحظته للكوكب والقمر والشمس كان موضوعياً لم يتأثر بأفكار قومه وعقيدتهم وعواطفهم وانحيازاتهم . وهو في استدلاله فرض عدة فروض وناقش كل فرض في أناة وهدوء ولم يتمسك بفرض أو بفكرة متشبثاً بها دون غيرها. فإذا أثبتت ملاحظته خطأ فرض طرحه وراح في موضوعية كاملة يجرب غيره. ولم ينتقل عليه السلام من فرض إلى فرض حتى ثبت لديه بدليل علمي صحيح خطأ الفرض الأول وعدم جدواه. ولم يتسرع في إصدار الحكم حتى جمع من الحقائق والأدلة ما أذن له بالقطع والبت فقال في يقين المؤمن **﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾**.

وهكذا يبدو لنا أن الملاحظة العلمية التي دعا إليها القرآن وعبر عنها بالنظر ليست بالشيء البسيط. بل تحوي مجموعة من العمليات العقلية الأخرى وهي عملية منظمة ومضبوطة ومقصودة بعيدة عن الدوافع الشخصية أو الخضوع لأفكار وتفسيرات تشوه الإدراك وتميل بالملاحظ عن رؤية الظاهرة على حقيقتها.

(ب) موضوعية التفكير:

من الإتجاهات التي يجب على التربية أن تنميها لدى الأفراد موضوعية التفكير. وتعني موضوعية التفكير فيما تعني « إقصاء الطابع الفردي والتميز وتدخل الباحث بعواطفه وأهوائه ومصالحه الذاتية، كما تعني النزاهة واستبعاد الاعتبارات الشخصية والتعصب من أي نوع. وتوخي الحق إلى الحد الذي يجعل الباحث ينقد نفسه والاستقلال الفكري »[1] وتحرير الفكر من القيود التي تجعله يرفض مناقشة كل رأي جديد متمسكاً بآراء وأفكار ثبت خطؤها.

(١) عمر التومي الشيباني: (مرجع سابق)، ص٢١٦

« وليس معنى هذا أن يكون العقل خالياً يتقبل كل جديد قـــادم إليه دون فحص أو تمحيص إذ تصبح النتيجة على هذا الأساس فوضى لا حد» لها بـل معناه «الرغبة الفعالة للاستماع إلى جميع الجوانب والنظر إلى جميع الحقائق مهما كان مصدرها ثم الأخذ بعين الاعتبار الاحتمالات المختلفة والاعتراف بإمكانية الخطأ » [١].

وقد مر بنا أصول المنهـج العلمي في الإسلام تلك التي تـوصل إلى موضوعية التفكير كتأكيد الإسلام على حب الحقيقة وإكبارها إلى أقصى حد. وأن الحقيقة بنت البحث وهي ليست وقفاً على أحد دون أحد أحد ولا يتوصل إليها بالجمود على الموروثات القديمة. وأن على المسلم أن يتناول الحقيقة ولو من ألد أعدائه فهي ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها وفي الإسلام لا يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به ولا يعيب الباحث المفكر أن يترك رأياً وينتقل إلى غيره إذا بدا له وجه الصواب فيه [٢].

وفي آيات كثيرة ينعي القرآن على أولئك الذين لا يلتزمون الموضوعية في تفكيرهم بتعصبهم للآراء المقررة وجمودهم على الأفكار الموروثة فقال تعالى: **﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول. قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أوَلَوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾**[٣] **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله. قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أوَلَـوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾** [٤] وقد رد القرآن على ذلك التعصب المقيت بقول الله تعالى: **﴿لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين﴾** [٥].

وإذا كانت موضوعية التفكير تقتضي كفاية المعلومات كي يستطيع الفرد

---

(١) محمد لبيب النجيحي: (مرجع سابق)، ص٢٨٢

(٢) ارجع إلى الكتاب ص(   )

(٣) سورة المائدة: آية رقم ١٠٤

(٤) سورة البقرة: آية رقم ١٧٠

(٥) سورة الأنبياء: آية رقم ٥٤

الحكم على الشيء بناء على العلم الصحيح بها. فقد أكد القرآن الكريم على ذلك العلم الصحيح بقوله تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾**[1].

وبقوله تعالى: **﴿وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾** [2].

وبقوله تعالى: **﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾** [3].

وبقوله تعالى: **﴿ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل﴾** [4].

إلى غير ذلك من الآيات التي تنعي على الجمود والتسرع في الحكم وميل الإنسان مع هواه وغير ذلك مما يخل بموضوعية التفكير.

(جـ) تنمية روح المسؤولية:

في القرآن الكريم نصوص كثيرة تثبت مسؤولية الإنسان عن أعماله الإرادية مثل قوله تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾** [5] وقوله تعالى: **﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾**[6] **﴿هذا يوم الفصل الذي كنتم به تكذبون. احشروا الذين**

(١) سورة الاسراء: آية رقم ٣٦

(٢) سورة النجم: آية رقم ٢٨

(٣) سورة لقمان: آية رقم ٦.

(٤) سورة المائدة: آية رقم ٧٧

(٥) سورة الإسراء: آية رقم ٢٦

(٦) سورة الإسراء: الآيتان ١٣، ١٤.

ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسؤولون﴾[1] ﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾[2].

هذه الآيات وغيرها تحمّل الإنسان مسؤولية أعماله ونشاطاته المختلفة في الحياة. وتحمل المسؤولية أهم ما يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. فكل الكائنات عدا الإنسان تخضع لسنن كونية وتسير وفق قوانين لا يمكنها الخروج عليها ومن ثم كانت غير مسؤولة عما يصدر عنها من أعمال فقد أعفاها التسخير من المسؤولية.

أما الإنسان فيتحمل تبعة أعماله لاتصافه فطرياً بصفات تجعله مسؤولاً عن أعماله وامتلاكه لقدرات واستعدادات لا يمتلكها غيره من الكائنات المسخرة في هذا الكون.

وينظر عادة إلى المسؤولية من الناحية الاخلاقية أو العقائدية. وهذه النظرة تتناول في الإسلام المسؤولية العقلية أو المسؤولية العلمية بالضرورة ذلك لأن العقيدة في حياة المسلم تمثل نقطة الارتكاز التي تتجمع إليها خيوطه كلها في حياته ونشاطه بما في ذلك النشاط العقلي ومن ثم فهو مسؤول عن ذلك النشاط.

كما أن الأخلاق التي هي مناط المسؤولية تخضع لها في الإسلام كافة جوانب نشاط الإنسان وأفعاله ومجال الأخلاق في الإسلام هو مجال الحياة كلها « هو هذا الوجول كله. هو علاقة الإنسان بالكائنات الحية في هذا الكون. وهذه العلاقة المرسومة من قبل الإسلام في ضوء فلسفة عقيدته هي بشمولها هذا ميدان الأخلاق الإسلامية »[3] ومن ثم يدخل في نطاق الأخلاق

---

(١) سورة الصافات: الآيات من ٢١-٢٤

(٢) سورة الطور: آية رقم ٢١.

(٣) مقداد يالجن: البيت الإسلامي - (العدد ٢٦٢ من سلسلة كتاب الهلال) - اكتوبر ١٩٧٢ م، ص ١٢٣

الإسلامية كل نشاط عقلي تحدده علاقة الإنسان بغيره من الكائنات الحية في الكون. ويصبح الإنسان مسؤولاً عن عمله العقلي متحملاً لتبعته بمقتضى أن تلك المسؤولية في حقيقتها مسؤولية دينية خلقية. وعلى ذلك فحين يلقي الإسلام على التربية تبعة تنمية روح المسؤولية لدى الأفراد إنما يقصد المسؤولية بمفهومها الشامل الذي يتضمن فيما يتضمن المسؤولية العقلية والعلمية. تلك المسؤولية التي تجعل الإنسان يسعى إلى الحقيقة ويكبرها إلى أقصى حد ويتناولها باعتبارها ضالته يلتقطها أنى وجدها. والتي تجعله يتأنى في إصدار أحكامه فلا تصدر على غير أساس كاف من الشواهد والوقائع. والتي تجعله يتجنب عمل تفسيرات لا تستند إلى الحقائق. والتي تجعله يقدر نتيجة عمله ويتحمل ما تؤدي إليه أفكاره من نتائج.

تلك هي بعض الاتجاهات التي يحمّل الإسلام التربية عبء تكوينها لدى الإنسان ليصبح قادراً على التفكير السليم. وليستخدم عقله استخداماً صالحاً. باعتباره أعظم نعم الله عنده وأنفع الأشياء له وأجداها عليه. وهي في الوقت ذاته وسائط إلى امتلاك القدرة على التفكير بطريقة علمية وإلى ممارسة أوجه النشاط العقلي المختلفة على نحو سليم وإذا كان لامتلاك القدرة على التفكير السليم موانع تحول دون قدرة الإنسان على استخدامه عقله استخداماً صحيحاً. فالإسلام في تربيته للعقل يحذر من تلك الموانع التي تقيّد طاقات العقل الخلاقة المبدعة وتجعل تفكير الإنسان ذاتياً لاموضوعياً وخيالياً لاواقعياً ومتناقضاً لامنطقياً. ومن هذه الموانع:

٤ ـ موانع التفكير السليم:

١ ـ اتباع الهوى: الهوى قيد للعقل وعائق في سبيل انطلاقه وتحرره. ذلك أنه يجعل صاحبه يتأثر بعواطفه ورغباته في نظرته للأمور فيراها من زاويته الخاصة فلا تصبح الحقيقة المجردة بغيته ومطلبه ويجعله يصدر أحكامه على شتى

الموضوعات تبعاً لحبه للشيء أو بغضه له ويجعله يدرك الأشياء من منظور مصلحته الشخصية واعتباراته الذاتية.

وقد حذر القرآن الكريم من اتباع الهوى والميل مع العواطف والرغبات وإغفال الحق في غير موضع من كتاب الله فقال تعالى مبيناً أن اتباع الهوى يؤدي بالضرورة إلى نقيض الحق وهو الضلال ﴿**فإن لم يستجيبوا لك فاعلم إنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله**﴾ (١).

ثم يحذر نبيه ﷺ من إتباع الهوى بقوله تعالى: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون**﴾ (٢) ﴿**ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله**﴾ (٣).

ويبين الله سبحانه أن الهوى يؤدي إلى سقم التفكير ومن ثم يؤدي إلى الفساد فقال تعالى: ﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن**﴾ (٤).

وقال تعالى: ﴿**واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آيتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين. ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث**﴾ (٥).

ويبين القرآن الكريم أن اولئك الذين يقود الهوى تفكيرهم قليلو العلم يفتقدون دائماً المعلومات اللازمة لسلامة التفكير وصحة الاستدلال. قال تعالى: ﴿**وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم**﴾ (٦).

---

(١) سورة القصص: آية رقم ٥٠

(٢) سورة الجاثية: آية رقم ١٨

(٣) سورة ص: آية ٢٦

(٤) سورة المؤمنون: آية رقم ٧١.

(٥) سورة الأعراف: الآيتان ١٧٥، ١٧٦

(٦) سورة الأنعام: آية رقم ١١٩

وقال تعالى مبيناً أن الهوى يعمي صاحبه عن رؤية الحقيقة ويجعله يرى الأمور على غير ما هي عليه في الواقع: **﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة﴾** [1].

٢ ـ الجمود على الفكر الموروث:

الإسلام لا يقبل من المسلم أن يلغي عقله ليجري على سنّة آبائه وأجداده متشبثاً بأفكار وفروض معينة جامداً عندها-دون محاولة لتجربة أفكار أخرى وفروض جديدة. والإسلام ينعي على الذين يعفون أنفسهم من مؤونة العقل لأنهم ورثوا من آبائهم وأجدادهم عقيدة أو أفكاراً لا عقل فيها قال تعالى: **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾**[2].

﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾[3].

﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها. قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ [4].

﴿إنهم ألفوا آباءهم ضالين فهم على آثارهم يهرعون﴾ [5].

﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قال أَوَلَـوْ جئتكم بأهدى مما

---

(١) سورة الجاثية: آية رقم ٢٣.

(٢) سورة البقرة: آية رقم ١٧٠

(٣) سورة المائدة: آية رقم ١٠٤

(٤) سورة الأعراف: آية رقم ٢٨.

(٥) سورة الصافات: الآيات رقم ٦٩، ٧٠

وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون﴾ (١).

كما لا يقبل الإسلام من الإنسان أن يلغي عقله خنوعاً لمن يسخره باسم الدين فيذعن لعقائد فاسدة تجافي الحق ولا ترضي العقل واعتبر الإسلام أن ذلك الخضوع لون من ألوان العبادة قال تعالى: **﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾** (٢) ومن هنا ألغى الإسلام الكهانة وأطلق العقول من أسارها وبيّن فساد الكهان ومن ثم فساد أفكارهم وآرائهم فقال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله﴾** (٣).

وكم نبه القرآن العقل إلى واجبه في التمييز ومناقشة أفكار السلف والبحث في مدى صحتها. ونبذ الاقتداء الأعمى بأصحاب السلطة. فقال تعالى: **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾** (٤) وقال تعالى: **﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾** (٥).

٣ ـ قصور المعرفة وقلة العلم:

من العوامل التي تعطل التفكير السليم قصور المعرفة لدى الفرد مما يجعله يقبل صحة القضايا بدون تثبت ولا توكيد و« عدم كفاية المعلومات والمقدمات اللازمة لحل المشكلات واتخاذ القرارات. أو أن تكون مقدمات ومعلومات لا صلة بينها وبين الموضوع مما يربك المفكر ويعوف تفكيره » (٦).

---

(١) سورة الزخرف: الآيتان ٢٣، ٢٤
(٢) سورة التوبة: آية رقم ٣١.
(٣) سورة التوبة: آية رقم ٤ .
(٤) سورة البقرة: آية رقم ١١١
(٥) سورة الأنعام: آية رقم ١٤٨
(٦) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ (مرجع سابق)، ص٣٣٦

ومن هنا كانت دعوة الإسلام إلى العلم وحثه على الاستزادة منه قال تعالى: **﴿وقل رب زدني علماً﴾** [1].

وإذا كان الوحي قد بدأ بالأمر بالقراءة فقال سبحانه: **﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق. إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾** [2] فإنه بذلك يرشدنا إلى أهم وسائل جمع المعلومات. ذلك إلى جانب أن العلم وهو النشاط الذي نحصل به على قدر كبير من المعرفة بحقائق الكون. فريضة في الإسلام. يقول النبي ﷺ « طلب العلم فريضة على كل مسلم» [3] والعلم الذي يشيد الإسلام « ويدعو إليه هو العلم بمفهومه الشامل الذي ينظم كل ما يتصل بالحياة ولا يقتصر على علم الشريعة أو العلم الديني كما يتبادر إلى بعض الأذهان أو ما ذاع في عهود التخلف » [4] « فالعلم في الإسلام يتناول كل موجود كل ما يوجد فمن الواجب أن يعلم فهو علم أعم من العلم الذي يراد لأداء الفرائض والشعائر لأنه عبادة أعم من عبادة الصلاة والصيام إذ كان خير عبادة لله أن يهتدي الإنسان إلى سر الله في خلقه وأن يعرف حقائق الوجود في نفسه ومن حوله » [5].

هذا إلى جانب عناية الإسلام بالمعرفة العلمية التي تستند إلى ثقة الإنسان بصحة الحقائق بعد براهين ثابتة وتحقيقات منظمة واهتمامه باستخدام المنهج

---

(١) سورة طه: آية رقم ١١٤

(٢) سورة العلق: الآيات ١ـ٥

المنذري (أبو محمد زكي الدين): الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ـ تحقيق الدين عبد الحميد ـ الطبعة الأولى ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة ١٩٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م، جـ١ ص٧٤

ـديد: (مرجع سابق)، ص ١١٥

ـ محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية (مرجع سابق) ص ٨٢.

العلمي في تفسير كل ما يشاهد حدوثه في الكون [1] وبذلك يصبح استدلال الإنسان سليماً وتفكيره صحيحاً.

ويوجه القرآن الإنسان إلى مصادر المعلومات والمعارف وهو الكون حيث يجعل الإسلام منه كتاباً للمعرفة. وقد رأينا في الحديث عن مجالات التفكير. كيف حث الإسلام العقل على استكناه أسرار الكون ومحاولة الكشف عن نظمه وقوانينه وتسخير كثير من قواه بالعلم.

٤ ـ **التعليل السحري**: «وهو إقامة علاقات غيبية بين الأشياء وعدم رد الظواهر الطبيعية إلى ظواهر من نفس العالم الطبيعي»[2] والميل إلى الاعتقاد بأن «العلل في الطبيعة لا بد أن تكون شيئاً مشابهاً لرغباتنا ومشاعرنا. فالبراكين والزلازل تبدو مثل مظاهر الغضب ومن ثم يتصور أن روحاً غاضبة هي السبب فيها. ومن ناحية أخرى يتصور أن روحاً طيبة ترسل المطر الذي يجعل الزرع ينمو» [3].

وتعليل الظواهر على هذا النحو ضرب من الخرافة حيث يستند التفكير فيها إلى سببية خاطئة.

وقد نبذ القرآن الكريم السحر واعتبر تعلمه ضرباً من ضروب الكفر [4] وهو عمل لا يصح الاطمئنان إليه أو التعويل عليه لاستناده إلى التمويهات ومحاولة التحكم في الظواهر والأحداث بغير الطرق الطبيعية القائمة على فهم القانون المتحكم في الظاهرة.

كما نبه الرسول ﷺ إلى خطأ تعليل الظواهر بما يناقض قانون العلم

---

(١) ارجع إلى الكتاب ـ العقل والمعرفة ص (   )

(٢) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ (مرجع سابق)، ص٣٣٩

(٣) برتراند رسل: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة ـ ترجمة عبد الكريم أحمد ـ مراجعة حسن محمود ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ١٩٦٠م، ص١٦٩

(٤) سورة البقرة: آية رقم ١٠٢

وتفسير العلاقات بين المسببات وأسبابها تفسيراً هو من نسج الخيال والأوهام. فإنه ﷺ لمّا مات ابنه إبراهيم حزن عليه وبكى وتصادف أن الشمس قد كسفت في هذا اليوم وسمع أن الناس يقولون: إنها كسفت لموت إبراهيم. فبادر وجمع الناس بالمسجد وخطبهم إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته.

كما حذر ﷺ من السحر فقال ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات. قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله.....» ويقول صاحب دليل الفالحين في شرح الحديث: «السحر في قرنه بالشرك إيماء إلى غلظه وفظاعة شأنه لا سيما وقد كني عنه بالكفر في الآية **﴿وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾** »[1].

وفي أحاديث كثيرة نهى النبي ﷺ عن إتيان الكهان والمنجمين والعرافين وأصحاب الرمل والطوارق بالحصى ونحو ذلك قال عليه الصلاة والسلام: « من أتى عرافاً فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوماً »[2] وقال ﷺ: « العيافة والطيرة والطّرْق من الجبت »[3] أي من الكفر.

---

(١) محمد بن علان الصديقي الشافعي الأشعري المكي - دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين - دار الفكر - الطبعة الأخيرة ١٩٧٤ م - ١٣٩٤ هـ جـ ٤ ص ٦١٨

(٢) المرجع السابق، جـ٤ ص ٥١١

(٣) المرجع السابق، جـ٤ ص ٥١٢

الفصل الثالث

القلب

مقدمة

١ ـ القلب والإدراك

٢ ـ القلب والاتجاهات والعواطف

٤ ـ القلب والإرادة

٥ ـ التربية والقلب

(جـ) القلب

مقدمة: القلب أحد مكونات الذات الإنسانية. وعلى الرغم من ذكر القرآن الكريم لكلمة قلب أكثر من مائة وثلاثين مرة. فإنه لم يقصد بها الدلالة على القلب بمعناه التشريحي. ولكن قصد بالكلمة التعبير عن جهاز إدراكي معرفي بالغ التعقيد متعدد الوظائف.

وقد شغل القلب مفكري المسلمين فراحوا يبحثون عن معناه ويستقصون من الكتاب والسنة وظائفه ودوره في حياة الإنسان وعلاقته بالجسد وبالنفس وبالروح وبالعقل.

فذكر الغزالي أن القلب يطلق على معنيين: « أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في جوف الإنسان من جانب اليسار وقد عرف ذلك بالتشريح. وهو مركب الدم الأسود ومنبع البخار الذي هو مركب الروح الطبي الحيواني. وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للإنسان. وهو الذي يفنى بالموت جميع الحواس بسببه ».

والثاني: «هو الروح الإنساني المتحمل لأمانة الله المتحلي بالمعرفة، المركوز فيه العلم بالفطرة، الناطق بالتوحيد بقوله (بلى). فهذا أصل الآدمي ونهاية الكائنات في عالم المعاد. قال تعالى: ...**﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾** وقال نبينا عليه السلام: « إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن » .

وحيثما ورد في الشرع القلب فيراد به ما نحن بصدد بيانه. وإن أطلق على اللحم الصنوبري فلأنه متعلقه الخاص وأول متعلقه كما قال نبينا عليه الصلاة والسلام: «إن جوف ابن آدم لمضغة إذا صلحت صلح بها سائر الجسد وإذا فسدت فسد بها سائر الجسد ألا وهي القلب»(١).

ويقول الحكيم الترمذي عن خلق الله للإنسان وما يتعلق بالقلب من ذلك الخلق «ثم وضع في جوفه بضعة جوفاء سماها قلباً وفؤاداً. فما بطن منها هو القلب وما ظهر منها فهو الفؤاد. وإنما سمي قلباً لأنه يتقلب بتقليب الله عز وجل إياه لأنه بين إصبعين من أصابع الرحمن عز وجل يقلبه بمشيئته فيه. وسمي فؤاداً لأنه غشاء لتلك البضعة الباطنة. . . وجعل له على هذا الفؤاد عينين وأذنين وباباً في الصدر. وصير القلب بيتاً له عينان وأذنان وباباً في الصدر. وجعل الصدر ساحة هذا البيت»(٢).

وغير الغزالي والحكيم الترمذي كثيرون تحدثوا عن القلب إلا أنهم جميعاً ذكروا أن القلب في القرآن ما أريد به الدلالة العضوية. فالقلب «في كل آياته بالقرآن ليس العضو العضلي الذي يدرسه طلاب التشريح ويعرفه علماء الحيوان. لا في الإنسان فحسب. ولكن في الطيور الماشية والأنعام.

القلب في القرآن موضع الفقه والوعي والعقل والهدى وموطن العقيدة والإيمان والتقوى. أو الكفر والعمى والإثم والنفاق والقسوة.

يطرد ذلك في كل مواضع استعمال القرآن لكلمة قلب، مفرداً ومثنى وجمعاً. ليس فيها على الإطلاق قلب بدلالته العضوية العضلية».(٣)

---

(١) الإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) - معارج القدس في مدارج معرفة النفس - الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٥ م، ص ١٦، ١٧

(٢) الحكيم الترمذي (أبو عبد الله محمد بن الحسن): كتاب الرياضة وأدب النفس - عني بإخراجه ا.ج آربوي والدكتور علي حسن عبد القادر - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م، ص٣٥، ٣٦

(٣) عائشة عبد الرحمن: (مرجع سابق)، ص٤٢٢

وبتتبع مواضع استعمال القرآن الكريم لكلمة قلب يمكن الوقوف على بعض وظائفه ومنها:

١ ـ القلب والإدراك

ينسب القرآن الكريم إلى القلب تعقل الظواهر والأشياء. وإدراك الحقائق والتمييز بين الموضوعات والعلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصناها.

قال تعالى: **﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها. أو آذان يسمعون بها. فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾** (١) فحين يسير الإنسان في الأرض تقرع المنبهات الحسية حواسه السمعية والبصرية وغيرهما حينئذ يصبح على القلب أن يترجم آثار الحواس إلى معانٍ وأن يؤول الإحساسات التي ترد إليه تأويلاً يزود الإنسان بالعلم عما في هذه الأرض التي يعيش عليها من سنن وقوانين. فإذا لم يقم القلب بوظيفته الإدراكية تلك اتصف بالعمى حيث سيصاب صاحبه بالجهل ومن ثم سيتخبط تخبط الأعمى الذي يسير على غير هدى.

وقال تعالى: **﴿وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً. وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً. وإذا ذكرت ربك في القرآن ولّوا على أدبارهم نفوراً﴾** (٢).

وقال تعالى: **﴿ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه. فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه. إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً. وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذاً أبداً﴾** (٣).

---

(١) سورة الحج: آية رقم٤٦

(٢) سورة الإسراء الآيتان ٤٥،٤٦

(٣) سورة الكهف: آية رقم٥٧

فالقرآن الكريم أسند إلى القلب وظيفة الفقه. والفقه في اللغة: العلم. قال ابن فارس «كل علم لشيء فهو فقه وقال آخرون إنه العلم بالشيء مع الفهم له» [1].

وإذا كان عمل القلب إدراك الشيء والوقوف على كنهه ومعرفته والفقه به. فإن الله يخبرنا في الآيتين السابقتين أنه قد حال بين قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة الذين أعرضوا عن آيات الله وبين ما انطوى عليه القرآن من دلائل فتعطلت وظيفة الإدراك والفهم بوضع أغطية كثيرة عليها. وكذلك بالثقل المانع في الآذان فلا يصل المسموع إلى القلب ومن ثم فلا إحساس ولا تأويل ولا تفسير ولا علم. ومن هنا كان حكم القرآن بأنهم لن يهتدوا البتة لتعطل عملية الإدراك بالكلية.

ويشير القرآن الكريم في آيات كثيرة إلى وظيفة القلب في التدبر. وهو عملية عقلية تقوم على التحليل والموازنة وإعمال الفكر لإدراك العلاقات بين الأشياء والظواهر فيقول تعالى: **﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾** [2] **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾** [3].

يقول أبو السعود في تفسير التدبر كعملية عقلية «تدبر الشيء تأمله والنظر في أدباره وما يؤول إليه في عاقبته ومنتهاه ثم استعمل في كل تفكر ونظر. أي أيعرضون عن القرآن فلا يتأملون فيه ليعلموا كونه من عند الله تعالى بمشاهدة ما فيه من الشواهد» [4].

---

(١) انظر مختار الصحاح (ف.ق.هـ.)

(٢) سورة محمد: آية رقم ٢٤

(٣) سورة النساء: آية رقم٨٢

(٤) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ١ ص٧٤٤

٢ ـ القلب والانفعالات والوجدان:

لا تخلو علاقة الفرد بواقعه وإدراكه له من وجود قـدر من الإنفعال والوجدان في هذه العلاقة «فكل علاقة تنشأ بين الشخص وواقعه لا بد وأن تتلون بدرجة ما بوجدان معين. بل نستطيع القول أن مجرد وجود صلة بين الشخص وموضوع في العالم الخارجي يعني وجود رباط وجداني بينهما يكون خافياً وغير ظاهر» (١).

هذا القدر من الانفعال والوجدان في علاقة الفرد بموضوعـات العالم الخارجي يشير القرآن الكريم إلى أن القلب موضعه وأداته وإذا كنا قد تحدثنا عن القلب كجهاز معرفي إدراكي وظيفته التدبر والتفكير. كان من الضروري أن نتعرض إليه باعتباره محل الانفعال والوجدان وذلك للصلة القائمة بين التفكير والانفعال والعلاقة بينهما. حيث كلما زاد التفكير ونشط قل الانفعال وكلما نشط الانفعال قل التفكير. والانفعال والتفكير كما سنرى في عرض الآيات عمليتان قلبيتان تتنازعان علاقة الإنسان بعالمه.

من الإنفعـالات التي ألحقها القـرآن الكريم بـالقلب إنفعـال الخـوف والرعب. قال تعالى: **﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾** (٢).

فالآية تشير إلى أن انفعال الخوف الشديد والرعب كان مقره وموضعه القلب حيث قذفه الله فيه. كما تشير إلى أن لانفعال الخوف جانب ظاهر من النشاط يشمل التغييرات والحركات والأوضاع التي صدرت عن الكفار حين انفعلوا بالخوف فراحوا في اضطراب يخربون بيوتهم بأيديهم. كما كان لـه

---

(١) أحمد فائق وآخر: مدخل إلى علم النفس العام ـ (مرجع سابق)، ص ٣٢٥

(٢) سورة الحشر: آية رقم ٢.

بالضرورة جانب فسيولوجي نشاهده نحن في كل خائف ويتعلق هذا الجانب بالقلب أيضاً. فحين يعتري الإنسان الخوف تنتاب القلب حالة من الخفقان الشديد المصحوبة بتغير ضغط الدم واضطراب التنفس وغير ذلك.

ومثل ذلك يمكن أن يقال في قوله تعالى: **﴿سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين﴾** (١).

والخوف وإن كان الإنسان يرث استعداده حيث يبتعد بفطرته عن الأشياء التي يتوقع منها الأذى والألم وكل شيء يهدد بهذا الأذى والألم يشكل لدى الإنسان مخافة. إلا أن الفرد يكتسب الغالبية العظمى من مخاوفه عن طريق التعليم.

والسلوك الفطري للخوف هو الإختفاء والهرب. وهذا الجانب الظاهر من جوانب انفعال الخوف. هو ما أشار المفسرون بأن المشركين قد سلكوه بعد أن انتابتهم حالة الخوف يوم أحد والذي أشارت إليه الآية السابقة فهربوا من ساحة القتال ولهم القوة والغلبة.

ويوضح انفعال الخوف وجوانب هذا الانفعال أبلغ توضيح قوله تعالى: **﴿يوم ترجف الراجفة تتبعها الرادفة. قلوب يومئذ واجفة أبصارها خاشعة يقولون أإنا لمردودون في الحافرة﴾** (٢) ووجيف القلب اضطرابه الشديد من الخوف وقد بدا في انفعال الخوف الوارد في الآية جوانب الانفعال الثلاثة:

جانب شعوري ذاتي خبره المنفعلون أنفسهم وأمكن التعرف عليه عن طريق تلفظهم بما يعبر عن ذلك الخوف والوجل وجانب خارجي ظاهر يشتمل على التعبيرات الصادرة عن المنفعلين عند وقوع الحركة الشديدة وتزلزل الأرض والجبال يوم الواقعة. من الاجفال والحركة والاضطراب الشديد.

---

(١) سورة آل عمران: آية رقم ١٥١

(٢) سورة النازعات: الآيات ٦-١٠

والجانب الفسيولوجي المتعلق بالتغيرات الجسمية كما بينتها الآية من شدة اضطراب القلب وخشوع البصر.

ويشير القرآن الكريم في معرض الانفعالات الصادرة عن القلب. أن انفعال الخوف قد يتعدل من ناحية السلوك الصادر عنه فلا يتخذ هذا السلوك الفطري. وإنما يتخذ شكلاً آخر كأن تبدو مظاهر الخوف عند بعض الناس في الحرص الشديد والحذر وأخذ الحيطة. من ذلك قوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون**﴾ (١).

« فقلوب المؤمنين قد فزعت من صفات الله وأفعاله إستعظاماً لشأنه الجليل وتهيباً منه » (٢) غير أن سلوك انفعال الخوف هنا كان الحذر من الله باتباع أوامره وتجنب نواهيه. ولم يكن سلوكهم هو الاجفال والصياح والهرب الجسمي وما شابه.

وتعديل السلوك الصادر عن انفعال الخوف هنا ناتج عن ارتقاء التفكير عند المؤمنين وقدرتهم على الإدراك والفهم يوضح ذلك ما أشارت اليه الآية الكريمة من تلاوة الآيات عليهم لتدبرها والتفكير فيها وكان من نتيجة ذلك زيادة اليقين والإيمان لتعاضد الحجج والبراهين.. ولعل ذلك يوضح ما قصدنا إليه من علاقة الانفعال بالتفكير.

كما يبين القرآن الكريم كيف يمكن لانفعال الخوف أن يتحور عند المؤمنين وأن يتعدل من ناحية مثيراته ومن ناحية السلوك الصادر عنه في قوله تعالى: ﴿**إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون والذين هم بآيات ربهم يؤمنون والذين هم بربهم لا يشركون. والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى**

---

(١) سورة الأنفال: آية رقم ٢.

(٢) تفسير أبي السعود - (مرجع سابق)، جـ٢ ص ٤٦٣

ربهم راجعون أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾ (١) وهناك انفعالات أخرى ألحقها القرآن الكريم بالقلب وبين أنها على درجات مختلفة من الشدة. فمنها ما هو معتدل ومنها ما هو حاد ثائر يحفز الإنسان إلى ألوان تناسب حدته من النشاط كإنفعال الأنفة والتكبر في قوله تعالى: **﴿إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية﴾** (٢).

وانفعال الغضب وما يصحبه من نشاط يتميز بالحدة والثورة والغيظ الشديد. قال تعالى: **﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم﴾** (٣).

ومع أن الإنسان يرث استعداداً فطرياً للغضب. وسلوكه الفطري هو العدوان. إلا أن الإنسان عن طريق التعلم يتخلى عن كثير من التعبيرات البدائية لانفعال الغضب حين يرى استنكار المجتمع لها فيستعيض عن أسلوب العدوان والتحطيم والضرب وغيرها، أساليب أخرى كالسخرية والتعريض والنبذ الصريح بالقول والفعل من هنا كان توجيه القرآن الكريم **﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب﴾** (٤).

كما أشار القرآن إلى إنفعال الشعور بالذنب ووخز الضمير وما يصحب ذلك الإنفعال من حزن وألم فقال تعالى: **﴿لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم. وعلى الثلاثة الذين**

---

(١) سورة المؤمنون الآيات ٥٧-٦١

(٢) سورة الفتح: آية رقم ٢٦

(٣) سورة التوبة الآيتان ١٤، ١٥

(٤) سورة الحجرات: آية رقم ١١.

خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت. وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا ألا ملجأ من الله إلا إليه﴾ (١) أي ضاقت عليهم الأرض « برحبها وسعتها لإعراض الناس عنهم وانقطاعهم عن مفاوضتهم وهو مثل لشدة الحيرة كأنه لا يستقر به قرار ولا تطمئن له دار... وإذا رجعوا إلى أنفسهم لا يطمئنون بشيء لعدم الأنس والسرور واستيلاء الوحشة والحيرة » (٢) والشعور بالذنب ووخز الضمير شعور ذو قيمة تهذيبية للإنسان.

وإذا كانت «الإنفعالات الهائجة الثائرة لا تكاد تنجو من آثارها الضارة وظيفة من الوظائف العقلية. فالإنفعال العنيف يشوه الإدراك ويعطل التفكير المنظم والقدرة على حل المشكلات، ويضعف القدرة على التذكر والتعلم ويشل سيطرة الإرادة » (٣) كانت القلوب وهي مستقر الانفعالات ومبعث نشاطاتها المختلفة في حاجة الطمأنينة تلك التي إذا سكنت القلب أصبح الإنسان في مأمن من أن تثيره مثيرات الإنفعال الطفلية كالأنانية والإتكال على الغير والخوف من تحمل المسؤولية. وأدت هذه الطمأنينة إلى ضبط النفس في المواقف المثيرة للإنفعال فلا يندفع الفرد أو يتهور. ويتمكن الفرد بهذه الطمأنينة من تأجيل التعبير المباشر عن الإنفعال بما يتيح له التفكير واختيار أنسب الإستجابات.

ولقيمة هذه الطمأنينة تجاه الإنفعالات وآثارها على الوظائف العقلية المختلفة. كان حرص القرآن الكريم على وصف قلوب المؤمنين بها. قال تعالى: **﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾** (٤).

---

(١) سورة التوبة: الآيتان ١١٧، ١١٨

(٢) تفسير أبي السعود: (مرجع سابق)، جـ٢ ص٦١٤.

(٣) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص١٦٧

(٤) سورة الرعد: آية رقم ٢٨

وقال تعالى: ﴿وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن قلوبكم به﴾ [1].

وقال سبحانه: ﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم﴾ [2].

التربية وتعديل الإنفعالات:

وقد توصل المربون المسلمون إلى إمكانية تعديل الانفعالات عن طريق التربية. من ذلك ما اقترحه أبو حامد الغزالي كثير من الإنفعالات وتعديلها في كتابه الإحياء. معتمداً في العلاج على جانبي التفكير والنزوع في الإنسان. فمثلاً لعلاج انفعال الغضب الشديد يرى الغزالي:

أن علاج الغضب يكون قبل وقوعه أو بعد وقوعه.

١ ـ فعلاج الغضب قبل وقوعه يكون بالتعرف على أسبابه والقضاء عليها.

٢ ـ أما علاجه بعد وقوعه فإنه يقوم على ما يعبر عنه (بمعجون العلم والعمل) أو بمعنى آخر الاعتماد على الجانب التفكيري والجانب النزوعي العملي في الإنسان.

أما الإعتماد على الجانب التفكيري والإدراكي فطريقته عند الغزالي أن يعتمد الإنسان إلى عدة أمور منها:

أ ـ أن يفكر في الأخبار الواردة في فضل كظم الغيظ والحلم والاحتمال فيرغب في الثواب وينطفىء غضبه.

ب ـ أن يخوف نفسه بعقاب الله.

(١) سورة آل عمران: رقم ١٢٦.

(٢) سورة الأنفال: الآيتان ٩، ١٠

جـ ـ أن يحذر نفسه عاقبة العداوة والإنتقام.

د ـ أن يفكر في قبح صورته عند الغضب وفي مشابهة صاحبه للكلب الضاري والسبع العادي ومشابهة الحليم بالأنبياء والأولياء والعلماء.

هـ ـ أن يفكر في السبب الذي يدعوه إلى الانتقام فيهون من شأنه.

و ـ أن يعلم أن غضبه من جريان الشيء على ما وافق مراد الله لا على وفق مراده. فكيف يقول: إن مرادي أولى من مراد الله.

أما الإعتماد على الجانب النزوعي أو العملي فإنه يتضمن قولاً وفعلاً:

أما القول فأن تقول بلسانك: أعوذ بالله من الشيطان... إلى غير ذلك حتى تنصرف النفس عن الغضب ويتغير مجرى تيار الفكر.

فإن لم يزل ما بك ذلك فأجلس إن كنت قائماً واضطجع إن كنت جالساً وأقرب من الأرض التي منها خلقت لتعرف بذلك نفسك واطلب بالجلوس والاضطجاع السكون. فإن سبب الغضب الحرارة وسبب الحرارة الحركة وقد قال رسول الله ﷺ: «إن الغضب جمرة توقد في القلب. ألم تر انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه. فإذا وجد أحدكم من ذلك شيئاً فإن كان قائماً فليجلس وإن كان جالساً فليقم» وهذا ما يسميه المحدثون تغيير الحالة الجسمية الظاهرة. وحجتهم في ذلك أن كل إنفعال تصحبه حالات جسمانية ظاهرة وباطنة تلائمه وأن تغيير هذه الحالات قد يؤدي إلى ضعف الإنفعال وإخماد ثورته. وتغيير الحالة الظاهرية يدعو إليها الحديث الشريف كما ذكرنا أما تغيير الحالة الباطنية فالغرض منها تهدئة أجهزة الجسم الباطنية التي تكون في حالة ثورة واضطراب عند الغضب وإلى ذلك يشير قوله النبي ﷺ: «فإن لم يزل ذلك فليتوضأ بالماء البارد أو يغتسل فإن النار لا يطفئها إلا الماء»[1].

---

(١) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م ص ٢٦١، ٢٦٢

٣ ـ القلب والإتجاهات والعواطف:

تختلف الإتجاهات والعواطف عن الإنفعالات. فالإنفعال حالة طارئة عابرة تصحبها اضطرابات فسيولوجية وتعبيرات حركية مختلفة أما الإتجاه أو العاطفة فهو « استعداد ثابت نسبياً ومركب من عدة انفعالات تدور حول موضوع معين » (١).

هذه الإتجاهات والعواطف يشير القرآن الكريم إلى أن القلب هو موضعها ومحلها ومبعثها. وليس غريباً أن تكون قوة الإدراك والتفكير والإنفعال هي قوة الاتجاهات والعواطف فنحن لا ننتظر ونفكر وندرك الموضوعات المختلقة على أساس من المعرفة والواقع فحسب. بل إن كثيراً من أفكارنا وآرائنا ومدركاتنا تتأثر باتجاهاتنا وعواطفنا.

ومن العواطف التي ألحقها القرآن الكريم بالقلب وأسندها إليه عاطفة الحب للدين والكراهية للكفر فكلاهما استعداد وجداني يحدد شعور الإنسان وسلوكه إزاء الإيمان والكفر. قال تعالى: **﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان﴾** (٢).

وتشير الآية إلى لونين من العواطف والإتجاهات:

عاطفة موجبة تجاه الإيمان، وعاطفة سالبه تجاه الكفر. وكلا العاطفتين تحمل اتجاهات مركبة ومشحونة بشحنة إنفعالية قوية تبلورت حول موضوع الإيمان وحول موضوع الكفر.

كما تشير الآية في قوله تعالى: **﴿وزينة في قلوبكم﴾** إلى أن هذه العواطف مكتسبة. وأن محلها القلب.

وينبه القرآن إلى أن الإتجاه أو العاطفة كما تتبلور حول موضوع

---

(١) أحمد عزت راجح: (مرجع سابق)، ص١٤٦

(٢) سورة الحجرات: آية رقم ٧

بعينه، يمكن أن تتبلور حول شخص من الأشخاص فتكون اتجاهاتنا نحوه اتجاهات حب أو كره. ومن ثم يحدد هذا الإتجاه سلوكنا نحوه.

ومن أمثلة اتجاه الحب المتبلور حول شخص معين قوله تعالى: ﴿**وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة**﴾[1] فالإتجاهات تبلورت حول عيسى بن مريم ومن ثم حددت سلوك الذين اتبعوه نحوه. ويوضح الإتجاهات السالبة (كالإشمئزاز والنفور من شيء) والإتجاهات الموجبة (كالحب والاستبشار بشيء) قوله تعالى: ﴿**وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة. وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون**﴾[2] كما يشير القرآن الكريم في معرض الحديث عن علاقة القلب بالإتجاهات والعواطف إلى ما يمكن أن نطلق عليه الإتجاهات النوعية. وهي تلك التي تتركز وتنصب حول موضوع معين خاص. في مقابل الإتجاهات العامة وهو ما كان موضوعها عاماً وشاملاً.

ومن أمثلة الإتجاهات النوعية. اتجاه بني إسرائيل نحو (العجل) وهو حيوان معين حظي منهم بالحب والتقديس والاحترام. قال تعالى: ﴿**وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا. قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم**﴾[2] أي « تداخلهم حبه (العجل) ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به وحرصهم على عبادته. كما يتداخل الصبغ الثوب والشراب أعماق البدن. وفي قلوبهم بيان لمكان الإشراب»[3].

ومن أمثلة الإتجاهات العامة، وهي كما ذكرنا ما كان موضوعها عاماً وشاملاً. كالأخوة والألفة والود والتراحم مثلاً. بحيث تتخذ هذه الإتجاهات ما يمكن أن نطلق عليه سمة. قوله تعالى: ﴿**والذين جاؤوا من بعدهم يقولون**

(١) سورة الحديد: آية رقم ٢٧

(٢) سورة الزمر: آية رقم ٤٥

(٣) تفسير أبي السعود - (مرجع سابق)، جـ١ ص٢١٦

ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان. ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا﴾[1] فاتجاه المؤمنين نحو من سبقهم بالإيمان هو اتجاه عام يتسم بالحب وعدم الغل. ومثله قوله تعالى: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم. إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾**[2] فالألفة والأخوة بين المؤمنين سمة تميزهم وهي من هذا الجانب تمثل إتجاهاً عاماً.

٤ ـ القلب والإرادة

يشير القرآن الكريم في آيات عدة إلى دور القلب في توجيه السلوك الإنساني وقدرته على التحكم في الذات وهو دور متعلق بوظائف القلب السابقة من الإدراك والتفكير والإنفعال والوجدان والإتجاهات والعواطف فقدرة الفرد على التحكم في سلوكه هي حصيلة تفكيره السليم وإدراكه الصحيح وتكوينه لاتجاهات وعواطف صحيحة نحو الموضوعات والأشياء.

ويتضح دور القلب في توجيه سلوك الفرد في قوله تعالى: **﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾**.[3] فالمعنى كما يراه المفسرون «لا يعاقبكم الله بلغو اليمين الذي يحلفه أحدكم ظاناً أنه صادق ولكن يعاقبكم بما اقترفته قلوبكم من إثم القصد إلى الكذب»[4]. والقصد توجه إرادي تثبته الآية للقلب.

ويشير القرآن الكريم إلى وظيفة القلب في التوجه الإرادي. فيما يمكن أن نطلق عليه (موقف صراعي). قال تعالى: **﴿ما جعل الله لرجل من**

---

(١) سورة الحشر: آية رقم ١٠

(٢) سورة آل عمران: آية رقم ١٠٣

(٣) سورة البقرة: آية رقم ٢٢٥

(٤) تفسير أبي السعود ـ (مرجع سابق)، جـ١ ص٣٤٩

قلبين في جوفه﴾ [1] فالآية تشير إلى إرادتين متناقضتين إحداهما تتجه إلى طاعة الله سبحانه والأخرى تتجه إلى طاعة الكافرين. يوضح ذلك ما سبق هذه الآية من آيات **﴿يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين إن الله كان عليماً حكيماً. واتبع ما يوحى إليك من ربك إن الله كان بما تعلمون خبيراً وتوكل على الله وكفى بالله وكيلاً﴾** [2] ففي الموقف قوتان متعارضتان يؤدي إشباع أحدها إلى إحباط الآخر. ومن القلب تصدر الإرادة الموجهة للسلوك والتي تجعل الإنسان ينتمي في سلوكه إلى جانب إحدى القوتين.

ومن أجل ذلك احتاجت قلوب المؤمنين في مثل هذه المواقف الصراعية إلى التثبيت حتى لا تنحو إلا إلى الحق. فقال تعالى في شأن الفتية أصحاب الكهف **﴿إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم. إذ قاموا فقالوا ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذاً شططاً﴾**[3]فالله سبحانه ثبت قلوبهم على الحق «وقوى قلوبهم حتى اقتحموا مضايق الصبر على هجر الأهل والأوطان والنعيم والإخوان واجترأوا على الصدع بالحق من غير خوف» [4].

ومثل ذلك يمكن أن يقال في قوله تعالى: **﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين﴾** [5] **فأم** موسى عليه السلام تعرضت لنوع من الصراع بين مشاعر الفرح بلقاء ابنها ومشاعر الألم والخوف عليه من فرعون وقومه. وقد تنازعتها في هذا الموقف صراعات انفعالية حتى لقد أوشكت أن تصرح بأن الذي بين يدي آل فرعون هو ولدها لولا أن ثبت الله قلبها وربط عليه.

---

(١) سورة الأحزاب: آية رقم ٤.

(٢) سورة الأحزاب: الآيات ١ـ٣

(٣) سورة الكهف: الآيتان ١٣، ١٤

(٤) تفسير أبي السعود ـ (مرجع سابق)، جـ٣ ص٥٠٣.

(٥) سورة القصص: آية رقم١٠

وورد تثبيت القلوب في قوله تعالى: ﴿إذ يغشيكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم وليثبت به الأقدام﴾ (١) فالمؤمنون في غزوة بدر قوى الله قلوبهم بالثقة بلطف الله بعد مشاهدة طلائعه.

ولما كان القلب يمثل قوة التوجه الإرادي للإنسان. كما يمثل قوة الإدراك والتفكير والعواطف والإتجاهات. كان موطن العقيدة والإيمان والتقوى لارتباط ذلك بالإرادة وقوة التفكير والعواطف وكان حرياً أن تنتهي إليه العقائد الإيمانية مشحونة بشحنات عاطفية قوية. قال تعالى: ﴿لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حادّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم. أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾ (٢) أي ثبت الله الإيمان في قلوبهم وأيدهم بنور في القلب يمكنهم من الإدراك الصحيح لحقائق الأشياء.

وقال تعالى مثبتاً أن القلوب موضع الإيمان من الإنسان: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ (٣).

ويثبت القرآن الكريم أن إيمان القلوب هو الإيمان الحقيقي. قال تعالى: ﴿يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾ (٤).

والإيمان إذا استقر في القلوب صبغ سلوك الإنسان بصبغته. وأصبح نشاط هذا الإنسان يصدر عن دافع إيماني ويهدف إلى غاية هي إرضاء ذلك

---

(١) سورة الأنفال: آية رقم ١١

(٢) سورة المجادلة: آية رقم ٢٢

(٣) سورة الحجرات: آية رقم ١٤.

(٤) سورة المائدة: آية رقم ٤١

الدافع الإيماني. وأصبح ذلك الإيمان القلبي يقوم بدوره في تعيين السلوك وتوجيهه فضلاً عن تفسيره.

ونحن نستطيع من خلال تفسيرنا لنشاط الإنسان في تعامله مع البيئة حركياً وعقلياً وانفعالياً أن نحكم على إيمانه.

فقد نفى القرآن الكريم الإيمان عن المنافقين رغم ادعائهم له وذلك لمجافاة سلوكهم لطبيعة الإيمان. فقال تعالى: **﴿وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالاً لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون﴾** (1).

على أن استقرار الإيمان في القلب يستدعي اطمئنان هذا القلب إلى آيات الإيمان وصدق دلائله عن طريق التفكير والاستدلال، أو عن طريق المعاتبة والمشاهدة والتجريب إن استدعى الأمر. قال تعالى: **﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى؟ قال أولم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾** فإبراهيم عليه السلام أعوزه اطمئنان القلب. فكانت التجربة العملية سبيل اطمئنان قلبه بعد أن عاين عليه السلام كيفية إحياء الله تعالى للموتى: **﴿قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم﴾** (2).

وكما أن القلب موطن العقيدة والإيمان والتقوى هو أيضاً موطن الكفر والعمى والإثم والنفاق والقسوة حين يتعطل عن وظيفته فلا يتأمل ولا يتدبر ولا يتفكر ولا يعلم ولا يقوم بدوره في عملية التأويل والتفسير الصحيح لما تنقله إليه الحواس من آثار. قال تعالى في شأن اليهود: **﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر. ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا**

---

(1) سورة آل عمران: آية رقم ١٦٧

(2) سورة البقرة: آية رقم ٢٦٠

عاملون﴾ [١] فقلوبهم معطلة غير مستعدة للتفكير أو التدبر في دعوة الرسول ﷺ وحواسهم ليست مستعدة للتفاعل مع مؤثراتها ﴿**وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلاً ما يؤمنون**﴾ [٢] ﴿**فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾ [٣].

وفي قسوة القلب يقول تعالى: ﴿**ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة. وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار. وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون**﴾ [٤]. ويقول تعالى: ﴿**ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا. ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون**﴾ [٥] ويقول تعالى: ﴿**فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين**﴾ [٦].

وفي إثم القلوب يقول تعالى: ﴿**ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه**﴾ [٧].

وفي أن القلوب محل النفاق: ﴿**أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم. فأعرض عنهم وعظهم. وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً**﴾ [٨] وقال تعالى: ﴿**يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم في قلوبهم قل استهزئوا إن الله مخرج ما تحذرون**﴾ [١٠].

---

(١) سورة البقرة: آية رقم ٨٨

(٢) سورة فصلت: آية رقم ٥.

(٣) سورة الحج: آية رقم ٤٦.

(٤) سورة البقرة: آية رقم ٧٤

(٥) سورة الأنعام: الآيتان ٤٢، ٤٣

(٦) سورة الزمر: آية رقم ٢٢

(٧) سورة البقرة: آية رقم ٢٨٣.

(٨) سورة النساء: آية رقم ٦٣

(٩) سورة التوبة: آية رقم ٦٤

٥ ـ التربية والقلب:

فـــي عرضنا السابق للنشاطات والوظائف التي أناطها القرآن الكريم بالقلب باعتباره موضع الفقه والوعي والعقل والهدى وموطن العقيدة والإيمان والتقوى. تناولنا وظيفية القلب الإدراكية ودوره الوجداني في علاقـة الفرد بموضوعات العالم الخارجي وأثره في اتجاهات الفرد وعواطفه سواء كانت هذه الإتجاهات والعواطف موجبة أو سالبة نوعية أو عامة. ثم دوره في توجيه السلوك وقدرة الفرد على التحكم في دوافعه.

ومع أن التربية ينبغي أن تتناول كل هذه الجوانب في تربيتها للقلب فهي جميعاً جوانب مرتبطة بعضها مع بعض والفصل بينها يعد تعسفاً لا أساس لها. وكل منها يستند في أساسه لجانب أو أكثر من هذه الجوانب إلا أن دور القلب في الإنفعالات والوجدان والإتجاهـات والعواطف يـعد أبرز الأدوار جميعاً. كما رأينا في وظائف القلب للإنسان، وهو ما سنركز عليه في الحديث عن التربية والقلب خاصة وأننا فصلنا القول في الإدراك والتفكير في حديثنا عن التربية والعقل. لذا سنقصر القول هنا على دور التـربية في تكـوين الاتجاهات والعواطف مع التسليم بقيمة النشاطات والوظائف القلبية الأخرى.

تكوين الاتجاهات والعواطف:

تعمل التربية في الإسلام على إثراء الخبرات الروحية للفرد. فتربي فيه الإحساس بحلاوة الإيمان ولذة الطاعة والخضوع لله سبحانه. ولما كان الإيمان محله القلب. وجب أن نحبب الإيمان لهذا القلب وأن نزينه له بشتى الوسائل والطرق. وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى ذلك بقوله: **﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم﴾** [1] ليكون من نتيجة ذلك تكوين اتجاهات موجبة نحو الدين أو تكوين عاطفة دينية قوية.

---

(١) سورة الحجرات: آية رقم ٨.

وقبل أن نتناول كيفية تكوين العاطفة الدينية ودور الوسائط التربوية المختلفة في ذلك يجدر بنا أن نقف على الأسس التي نقيم عليها بناء هذه العاطفة الدينية.

ويمكن تلخيص الأسس التي نقيم عليها بناء تربية هذه العاطفة فيما يلي (١):

١ ـ هذه العاطفة مثالية تنزع إلى أسمى مثالية يمكن أن يعرفها العقل البشري. وهي تؤلف دوافع المرء جميعها وتضم قواه كلها تحت قيادتها وتستغل نشاطه جميعه لغايتها وتطالبه بجهود مستمرة وسهر دائم.

٢ ـ تكوّن هذه العاطفة صاحبها تكويناً جديداً وتنشئه نشأة أخرى وتجعل منه شخصية قوية متماسكة تندفع إلى غايتها بعزيمة جبارة لا تعرف التردد ولا تقع في شيء من النزاع النفسي أو الصراع الداخلي.

٣ ـ تحقق هذه العاطفة لصاحبها أقوى سعادة يمكن أن يصل إليها العقل البشري لأن أصل السعادة في الحياة أن يكون للفرد غاية يسعى إلى بلوغها. وكلما كانت الغاية أسمى مثالية وأنبل مقصداً وأشمل خيراً للإنسانية كان الشعور بالسعادة أتم وأقوى. ولا بد هنا من التأكيد على أن العاطفة الدينية ليست لذة شخصية وليست حرصاً على الخير الذاتي وسعياً وراء السعادة الخاصة. ولكنها سعي لخير العالم كله وجهاد في سبيل الإنسانية كلها.

٤ ـ تشعر هذه العاطفة صاحبها بأن للحياة معنى وأن لها معنى سامياً جداً. وأنها لذلك ذات قيمة كبيرة وأنها جديرة بالحرص عليها وتقديرها حق قدرها.

وأن البون لشاسع جداً بين من يعرف قيمة الحياة ويقدر أهميتها ومن

---

(١) محمد أمين المصري: لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها ـ دار الفكر ـ دمشق ـ (بدون تاريخ)، ص ٦٦، ٦٧

يعيش وهو لا يعرف للحياة معنى ولا يدرك لها غاية.

٥ - بتعبير آخر يشعر صاحب هذه العاطفة بأنه صاحب رسالة في الحياة ويشعر بأن رسالته سامية جداً عظيمة جداً وأنها تحتاج إلى همة كبيرة وجهود وافرة.

٦ - وإذا كانت رسالته كبيرة فعليه أن ينبه وعيه ويوقظ دوافعه ويتعهد نفسه لأنه يعيش في الحياة لا من أجل نفسه بل من أجل مجتمعه والإنسانية جميعها. فعليه أن ينمي ملكاته ويربي مواهبه حتى تبلغ أقصى مداها.

تلك هي الأسس التي نقيم عليها بناء تربية العاطفة الدينية لدى الأفراد. ونحن لا يمكن أن نهمل الأثر الكبير لهذه العاطفة خصوصاً عند الأطفال. إذ تساعد هذه العاطفة على تنظيم دوافع الطفل وتعمل على توجيهه في تصرفاته خلال حياته اليومية. كما تعطيه إحساساً بالذات وشعوراً بالأهمية الإجتماعية وتشبع حاجاته النفسية المختلفة ومن ثم تزداد ثقته بنفسه ويزداد إيمانه بقدراته.

على أن الذي ينبغي التنبه له أن العاطفة الدينية ليست عاطفة قائمة بذاتها، ولا تشتمل على انفعالات خاصة بها فريدة في نوعها، وإنما هي ككل العواطف لكنها تتبلور حول موضوعات الدين « فالحب الديني ليس الا الحب العادي موجهاً إلى موضوع ديني وهو الله. وما الخوف الديني سوى الخوف الطبيعي بجميع مظاهره الخارجية، وكل ما هنالك أن ما يثيره ليس موضوعاً طبيعياً كالذي يثيره شخص مخيف أو حيوان مفترس. وأن ما يثيره العقاب الإلهي والرجفة الدينية لا يختلف في شيء عن الرجفة التي تعرونا عندما نضل الطريق في غابة موحشة مثلاً. بيد أنها رجفة نتجت عن التفكير في علاقاتنا بكل ما هو إلهي. وما يقال عن الانفعالات الدينية يقال كذلك عن الموضوع الديني والفعل الديني »[1].

---

(١) عبد المنعم عبد العزيز المليجي: تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق - دار المعارف - بمصر - ١٩٥٥م، ص ١٧، ١٨.

وتتكون عاطفة الطفل الدينية من تكرار اتصال الطفل بموضوعات الدين المختلفة في مواقف مختلفة تثير لديه انفعالات سارة وقد أكدت أبحاث علم النفس أن تكرار ارتباط الفرد بموضوع معين في مواقف مختلفة ترضي فيه دوافع مختلفة وتثير في نفسه مشاعر سارة لذيذة أو تحبط لديه بعض الدوافع، مما يؤدي إلى تكوين إتجاه أو عاطفة نحو ذلك الموضوع[1] على أن العاطفة الدينية لا يكفي لتكوينها مجرد تكرار ارتباط الفرد بموضوعات الدين المختلفة. بل لا بد من اقتران هذا الارتباط بالإيحاء. فالإيحاء يقوم بدور كبير في تكوين إتجاهات الأفراد وعواطفهم إزاء الآراء والأفكار والمعتقدات ويقصد بالإيحاء «التأثير دون إقناع منطقي ودون أمر أو قسر بقول رأي معين أو احتضان اتجاه معين أو أداء فعل معين»[2].

والأطفال أكثر الناس قابلية للإيحاء والاستهواء وأكثرهم استعداداً لقبول ما يوحى به إليهم. ذلك لأنهم لا يملكون من الأفكار والمعلومات ما يعارضون به الأفكار الموحى بها إليهم.

والإيحاء العملي أشد تأثيراً من الإيحاء بالقول. ويؤتي الإيحاء ثمرته في تكوين العاطفة الدينية إذا كان الشخص الذي يقوم به يمتلك قوة وسلطاناً اجتماعيين. أو يتمتع بمكانة إجتماعية طيبة ويحظى باحترام الآخرين وتقديرهم. ولهذا الإيحاء مظاهر منها «القابلية لسرعة التصديق والمشاركة الوجدانية والمحاكاة»[3].

وإذا سلمنا بأثر تكرار ارتباط الطفل بموضوعات الدين في مواقف مختلفة وأثر الإيحاء في تكوين العاطفة الدينية. فينبغي أن نقدم للطفل موضوعات الدين بصورة تستهويه وفي ظروف تزيد من قابليته للإيحاء. فتقوم كل

(١) ارجع إلى أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص١١٤، ١١٥

(٢) المصدر السابق، ص١١٥

(٣) يوسف مراد: مبادىء علم النفس العام - دار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة - ١٩٦٦م، ص١٠٥

المؤسسات والوسائط التربوية من أسرة ومدرسة وتلفزيون ومسرح وإعلام وقصة وغيرها بتزيين الدين لقلوب الأطفال. وعليها أن تصور لهم الجهود التي بذلت لنشره. وتوضح لهم ما كابد الأجداد في سبيل ذلك من مشقة وعنت. وما أظهروه من صبر وبطولة. وتشرح لهم ما أداه الإسلام للعالم من تراث وقيم ومبادىء باقية خالدة. ومن برز من أجدادهم وأسلافهم من عظماء وعلماء وأبطال.

وفي القصص والتمثيليات ودروس الدين واللغة والمواد الإجتماعية وغيرها متسع لعرض هذه الصور والأفكار.

كما يمكن لأجهزة الإعلام المختلفة أن تفرغ على هذه الصور والأفكار موسيقى تهتز لها نفس الطفل. وشعراً يثير في قلبه الخشوع. وأناشيد دينية يرددها الكبار مع الصغار. حتى يقر في أذهان الأطفال ويسكن قلوبهم أنهم والكبار أبناء دين واحد ورسالة واحدة. وأنهم مجتمعون على عقيدة واحدة ومجد واحد وجراح واحدة وأنهم جميعاً تجمع بينهم صلة روحية تلم شملهم وتوحد صفوفهم.

وعندما يتم ذلك فإن الأطفال يتجهون من تلقاء أنفسهم إلى تقمص شخصية الدين. والتقمص: «عملية يسعى فيها الفرد لأن يتوحد مع شخصية أخرى وينتحل صفاتها ويشعر بالسعادة نتيجة لهذا الانتحال»(١).

فتندمج شخصية الطفل في شخصية الجماعة المسلمة. حتى لتصبح الشخصيتان شخصية واحدة. تحس بإحساس واحد وتفكر بعقل واحد وتصدر عن رغبات واحدة. ولعل ذلك ما أشار إليه الرسول ﷺ في الحديث الشريف: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد. إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(٢).

---

(١) محمد جلال شرف وعبد الرحمن محمد عيسوي: سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام ـ منشأة المعارف ـ الاسكندرية ـ ١٩٧٢ م، ص٤٤

(٢) الإمام مسلم: صحيح مسلم ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص٤٣١.

الفصل الرابع

الروح والنفس

- الروح:

١ ـ الروح في الفكر الإنساني

٢ ـ الروح في الفكر الإسلامي

٣ ـ الروح في القرآن الكريم

- النفس

٤ ـ النفس عند الفلاسفة المسلمين

٥ ـ النفس في القرآن الكريم

٦ ـ التربية والنفس الإنسانية

(د) الروح:

الإنسان أكثر من جسم متحرك. إنه ليس حيواناً يتنفس ويتوالد ويتغذى. ففيه إضافات كثيرة تجعل منه كائناً آخر، منفرداً بقوى لا يملك منها عالم الحيوان شيئاً.

وقد أحس الإنسان منذ وجد، في كيانه قوة مطلقة من قيود الزمان وحدود المكان، تعمل دائماً في يقظته وفي منامه، وفي قريب المكان وبعيده، وتلقى إليه على غير استدعاء صوراً لا تنتهي من الخيالات والرؤى والاحلام، وتعيد عليه كثيراً من ذكريات الماضي، وكأنها وليدة يومها أو ساعتها.

هناك إذن قوة غير محسوسة، وغير معلومة تتلبس بالإنسان وتعمل فيه.

وقد استنفذ البحث عن هذه القوة ما مضى من عمر الإنسانية كله، دون أن تظفر الإنسانية بالحقيقة السافرة عن هذه القوة. ودون أن يقول البحث كلمته الأخيرة فيها.

ومع هذا فإن العقل لم ييأس من أمر هذه القوة المندسة في كيان الإنسان لأنها دائماً على بعدها عنه هي قريبة منه، ولقد وصل العقل البشري إلى نتيجة هي أن هناك شيئاً لا يدركه النظر، ندركه بعقولنا، ولا نراه بعيوننا، وليس بمادة ولكن يسكن الأجسام الحية، ذلك هو الروح، الروح التي تمنح ما تحل فيه حركة وحياة، فإذا انسلخت فلا حركة ولا حياة.

والأمم مجمعة على الاعتقاد بالروح، حتى إن علم اللغة أثبت أنه لم تخل لغة من لفظ يدل عليها، فالإنسان من مبدأ أمره يميز بين المادة والروح، حتى قبل أن يتفلسف [1].

وتعد مسألة الروح أعضل مسائل العلم والفلسفة ومذاهب التفكير على التعميم منذ فكر الإنسان في حقائق الأشياء بين جميع أصحاب النحل والآراء في جميع العصور. وقد كانت شغل الإنسان الشاغل في رحلة عمره الطويلة على الأرض وحسبنا أن نأخذ شواهد ذلك من صحف التاريخ.

الروح في الفكر الإنساني:

لعل أول تفكير منظم في شأن الروح. كان تفكير الفراعنة، فقد آمنوا بالحياة الآخرة وبالبعث. ففي دياناتهم «شاعت عقيدة الأرواح. وكان المصريون من أعرق الأمم التي آمنت بالروح، ثم آمنت بالبعث والثواب والعقاب بعد الموت، ورمزوا للروح «كا» تارة بزهرة، وتارة بصورة طائر ذي وجه آدمي وتارة بتمساح أو ثعبان، وقالوا بأن الروح تتشكل بجميع الأشكال، ولكنهم لم يقولوا بتناسخ الأرواح» [2] وأدى إيمانهم بالروح، وببعثها مع الجسد، وأنها إذا فارقته ظلت على صلة به تلقاه بين حين وآخر. أدى هذا الإيمان إلى عنايتهم بحفظ أجساد موتاهم من البلى وبصنع التماثيل لهم حتى تتعرف الروح حين عودتها على جسدها ولا تضل الطريق إليه.

أما الهنود فقد «آمنوا بتناسخ الأرواح. فجاز عندهم أن يكون الحيوان جداً قديماً. أو صديقاً عائداً إلى الحياة في محنة التكفير والتطهير» [3] .

---

(١) عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية بين الفلسفة والدين (الله والإنسان) ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م، ص١٢٥، ١٩٧٠

(٢) عباس محمود العقاد: الله، كتاب في نشأة العقيدة ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٠ م، ص٦٥

(٣) المصدر السابق، ص٧٧

وفي الصين قديماً شاعت عبادة الأرواح وكانت « أرواح أسلافهم مقدمة بالرعاية على جملة الأرواح التي يعبدونها، ويمثلون بها عناصر الطبيعة أو مطالب المعيشة، ولا يقدر الصيني قرباناً هو أغلى في قيمته وأحب إلى نفسه من قربانه إلى روح سلفه المعبود، وهو يحتوي الأغذية والأشربة والأكيسة والطيوب، ومنهم من يحرق ورق النقد هبة للروح التي يعتقدون أنها تحتاج إلى كل شيء كانت تحتاج إليه وهي في عالم الأجساد»[1].

وموقف اليابان من الروح «كموقف الصين على الإجمال. فقد تشابهت عقائدهم في أصولها وعبدوا الأرواح»[2]..

وفي فارس «آمن المجوس بالعالم الآخر. كما آمن به المصريون، وآمنوا كذلك بالثواب والعقاب في الدار الآخرة. ولكنهم قالوا بقيامة الموتى، ونهاية العالم، وبعث الأرواح للحساب في يوم القيامة.

وخلاصة ما جاء به (زرادشت) أنه أنكر الوثنية وجعل الخير المحصن من صفات الله، ونزل بإله الشر إلى ما دون منزلة المساواة بينه وبين الإله الأعلى، وبشر بالثواب وأنذر بالعقاب، وقال بأن خلق الروح سابق لخلق الجسد »[3].

وبين قبائل افريقيا شاعت منذ القدم أساطير مختلفة عن الروح لخصها لنا (هوبير ديشان) في كتابه الديانات في إفريقيا السوداء. فذكر أن قبائل افريقيا آمنت أن« من بين العناصر المختلفة التي تحلل عند الموت يوجد عنصر واحد على الأقل (الروح) يحتفظ بكيانه وشخصيته ليحيا حياة سعيدة.

وتزعم قبائل (الدوجون) أن الروح تقيم بمسكن المتوفي حتى حفلة الذكرى الثانية للوفاة، فإذا تمت مراسمها تنتقل خارج القرية حيث تسرح وتمرح وتزور مراتع آبائها وأمهاتها ثم تعود إلى حظيرة الأسرة فتمنح قواها الحيوية (النياما) إلى

---

(١) المصدر السابق، ص٨٥

(٢) المصدر السابق، ص٨٨

(٣) المصدر السابق، ص٩٢،٩٣

مولود جديد فيها، فتضمن القبيلة بذلك الإستمرار والبقاء، وأخيراً تتجه إلى صوب الشمال، إلى الجنة (مانجا) Manga حيث تتمتع بالخلود تحت أفياء الأشجار[١].

أما عند قبيلة « (البامبارا) تتقمص الروح أيضاً طفلاً يسمى باسم سلفه ويحمل كنيته وشعاره، ويعتقد (السارا) كذلك أن روح جد الأسرة تحل في أحد أحفاده، ولكن ذلك ينشىء موقفاً معقداً. إذ لا يليق حينئذ أن يعيش الطفل مع أبيه تحت سقف واحد، فإن سلطانه يتعارض مع سلطة والده وهو رب الأسرة. لذلك يجب أن يربى الطفل بعيداً عن بيت الأسرة.

ونستطيع أن نقول: أن أرواح الموتى تتمتع بنظرهم بموهبة الحلول في كل مكان. فهي توجد في العالم غير المنظور وفي الوقت نفسه توجد عند القبور وحول المحاريب وتتقمص الأحياء، وتراقب سلوك الناس، ويمكنها أن تدعو إليها الأحياء. فإذا فعلت كان ذلك سبباً في موتهم »[٢].

وتعتقد قبائل (الأوبانجي) أن أرواح الموتى يمكن أن تظل في المكان الذي توفي فيه الشخص. فإذا مات غرقاً ظلت روح إلى جانب النهر. إلا أن غالبية الأرواح تسبح تائهة في أنحاء الأجمات والغابات حيث تسكن في الأحجار وفي أعالي الأشجار »[٣].

وأخذ البحث عن الروح مكانه في الفكر اليوناني استكمالاً لبناء الوجود في العقل واستيفاء لمجال النظر في هذا الوجود وامتداده في الحياة وفيما بعد الحياة. وأكثر فلاسفة اليونان يرون أن الروح عنصر لطيف مختلف عن البدن متى فارقته عادت إلى عالمها العلوي.

---

(١) هوبير ديشان: الديانات في إفريقيا السوداء - ترجمة أحمد صادق حمدي - راجعه الدكتور محمد عبد الله دراز - دار الكتاب المصري - القاهرة - ١٩٥٦ م، ص٢٠-٢١

(٢) المصدر السابق، ص٢١

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢

ففيثاغورث يزعم أن العالم روح وإدراك وأن روح هذا الدولاب العظيم العالم الأرضي - هو الأثير ومنه جميع الأرواح الجزئية للآدميين وسائر الحيوان. وكان يقول: « إن الأرواح لا تفنى غير أنها تسوح في الهواء من جهة إلى أخرى إلى أن تصادف جسماً أياً كان فتدخل فيه. فإذا خرجت من جسد إنسان مثلاً فقد يتفق أن تدخل في جسم فرس أو ذئب أو حمار أو غير ذلك من سائر أنواع الحيوان، كما قد يتفق أن تدخل في جسد الإنسان، كما أنها إذا خرجت من جسم أي حيوان فقد يتفق أن تدخل في جسم إنسان أو حيوان!!

ومن أجل هذا كان يقول: إن قتل ذبابة أو زنبور، مثل قتل الإنسان أي أن سائر الأرواح واحدة »[1].

وزعم (زينون) أن الروح شعاع من الشمس الحيوية التي هي الأصل العام لجميع الكائنات. وهي - أي الروح - تنتقل كالحرارة من فرد إلى فرد وتنتهي بأن ترجع ثانية إلى محتدها العام الذي جاءت منه.

وقد تأثر بهذا الرأي كثير من الفلاسفة الذين يرون أن الأرواح منزلة من مصدرها العلوي وأنها ستعود إلى مصدرها الأول. وكان (ابن سينا) الفيلسوف المسلم أحد القائلين بهذا الرأي.

ويرى (سقراط) أن الأرواح كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود. إما متصلة بكليتها - أي بالمصدر الأول - أو متمايزة بذواتها وخواصها. فاتصلت بالأبدان استكمالاً واستدامة. والأبدان قوالبها وآلاتها. فتبطل الأبدان بالموت وترجع النفوس إلى كليتها [2].

وعند (أفلاطون) هي « جوهر الإنسان وهي ذات مستقلة عن البدن. فليس جزءاً من ماهيتها ولا يدخل في تعريفها. وهي تهبط مكرهة من عالم

---

(١) عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية - (مرجع سابق)، ص١٣٣. نقلاً عن: تاريخ الفلاسفة اليونانيين ص ٥٦

(٢) المصدر السابق، ص١٣٤، ١٣٥ نقلاً عن الملل والنحل جـ١ ص٢٩٦

علوي إلى الأجسام ومن الواجب أن تعمل ما استطاعت على التطهر من الأدران التي تلحقها بسبب وجودها في سجن الجسد والموت هو سبيل الخلاص لها » .

وأرسطو يراها كذلك مستقلة عن الجسم ذات وجود سابق عليه، وتخلد بعده لا تموت.

ويقول (أفلوطين): « ربما خلدت بنفس وخلعت بدني وصرت كأني جوهر بلا بدن. فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن جميع الأشياء. فأرى فيها من الجسد والبهاء ما أبقى له متعجباً مبهوراً. فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف الفاضل »(١).

وكما شغلت مسألة الروح فكر الأقدمين فأطالوا البحث فيها. ولكنهم لم يقفوا على ماهيتها وطبيعتها وإن تعرفوا على آثارها في الكائن الحي. شغلت أيضاً مسألة الروح الفلسفة المعاصرة التي صارت أيضاً في التعرف على حقيقتها.

فهذا (بيكون) يدور دورة بارعة حول الروح فلا يلقاها مواجهة وإنما يتحسس آثارها في كيان الإنسان ويلمس وجودها من خلال هذه الآثار ويقول: « حين يخرج الإنسان من الحياة البدائية التي تكون التقاليد فيها مسيطرة على الحياة. يجد المرء نفسه يعيش في عالمين، ويخضع لولاءين. فهناك العالم المألوف الذي يعرفه عن طريق حواسه، وهناك عالم قريب إلى ذهنه ولا يعرفه إلا بعيني عقله. وهو ـ أي الإنسان ـ مشدود بين هذين القطبين للوجود. وهذا الصراع بينهما هو الموضوع الخالد لأحاديث البشر.

إن الإنسان لا يستطيع أن يمنح ولاءه كله لأي من العالمين. والتباين السائد بينهما هو ما يصنع تعاسته. والتوافق العرضي بينهما في حياة القديسين

(١) عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء): القرآن وقضايا الإنسان ـ الطبعة الثانية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٧٥م، ص١٧٩، ١٨٠

وأعمال الأبطال والعباقرة. هو ما يصنع أمجاد الإنسان »[1] .

ولم يقل لنا (بيكون) ما هي الروح ولم يتحدث عن طبيعتها. ولكنه كشف عن جانب علوي في الإنسان يدعوه إلى التسامي والعلو على حين أن جانباً آخر في الإنسان أيضاً يجره إلى الانحدار والإسناف.

أما (برجسون) فيدلـل على وجـود الروح بـالكشف عن وظيفة من وظائفها أو بمعنى آخر بالكشف عن ظاهرة في كيان الإنسان لا تنتسب إلى جهاز عضوي فيه. وإذا لم تكن هذه الظاهرة غير منتسبة لجهاز عضوي فهي إذن صادرة عن قوة غير عضوية هي الروح أو النفس.

يقول (برجسون) « إن الذاكرة ليست مجرد وظيفة من وظائف المخ. بل هي المظهر الأول كما في النفس من روحية وما لدى الشعور الإنسان من قدرة على الاستقلال عن البدن»[2] .

ويجمل الأستاذ (العقاد) رأي المفكرين الأقدمين والمحدثين في تفسير الروح فيقول [3] :

لا تظن أن المحدثين جاؤوا بفرض من الفروض في تفسير الروح لم يسبقهم إليه الأقدمين مع ملاحظة الفارق في بحوث علم الحياة ووظائف الأعضاء بين علماء اليوم وعلماء الزمن القديم.

فمن المفكرين الأقدمين من قال: إن الروح أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد. باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل ولا تبدل.

(1) عبد الكريم الخطيب: مرجع سابق، ص١٤٥ نقلاً عن فلسفة الحياة العامة: تأليف والتر ليبمان ـ ترجمة عثمان نويه طبعة ١٩٦٠ ص ٢١٥

(2) المصدر السابق، ص١٤٧ نقلاً عن برجسون تأليف زكريا إبراهيم ص١٣٩

(3) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية (كتاب عن مباحث الفلسفة الروحية والإجتماعية التي وردت موضوعاتها في آيات الكتاب الكريم) ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٤٧م، ص١٠٠ وما بعدها.

ومنهم من قال: إنه جزء لا يتجزأ في القلب. أو قال: إنه جسم هراتي في القلب. أو قال جسم هراتي في الدماغ أو قال: إنه قوة في الدماغ هو مبدأ الحس والحركة. أو قال إنه أجزاء نارية هي المسماة بالحرارة الغريزية. أو قال إنه الدم المعتدل تقوى الحياة باعتداله وتفنى بفنائه. أو قال: إنه جسم بخاري يتكون من لطافة الأخلاط وبخاريتها كتكون الأخلاط من كثافتها. وهو الحامل للقوى الثلاث. وهي قوة الروح الحيواني وقوة الروح النفساني وقوة الروح الطبيعي ومنهم من قال بأن الروح جوهر مجرد يتفاوت في التجرد والصفاء. فهو في العارفين الخاصين أصفى منه في غيرهم من ذوي الأرواح. ومنهم من قال غير ذلك ولم يخرج من فحوى فرض من تلك الفروض. كما أحصاها صاحب كشاف إصلاحات الفنون في مادة الروح.

أما المفكرون المحدثون فهم في الجملة بين قولين: قول بنشوء الحياة من جوهر مجرد وقول بنشوئها من استعداد في المادة يظهر مع التطور والتركيب.

وليس بين القائلين بالجوهر المجرد من الأقدمين والمحدثين إختلاف في غير أسلوب التعبير فالمحدثون يقولون: إن الجسم لا ينشىء بالحياة. ولا طاقة للمادة بتوليد القوة الحيوية. ولكنها إذا بلغت مبلغاً معلوماً من الإستعداد صلحت لحلول الروح فيها وتهيأت لخدمتها. والأقدمون يقولون: بمثل ذلك. ولكنهم يعبرون عنه بأسلوبهم المنطقي الذي يستخدمونه للتمييز بين الصور والأجسام. فالروح عندهم كمال أولي لجسم طبيعي آلي.

والماديون الذين يقولون بنشأة الحياة من المادة لا ينيبون ـ بطبيعة الحال ـ إلى علم الله في معضلة من المعضلات ولكنهم ينيبون على الرغم منهم إلى رأي في تعليل الحياة هو أعجز وأبلغ في التسليم من إنابة المؤمنين. لأن قصارى ما ذهبوا إليه أن الحياة حصلت لأنها حصلت أو لأنها قابلة للحصول.

فهم يعترفون بالفارق البعيد بين الذرة المادية والخلية الحيـة. ولكنهم يقولون: إن الخلية الحية قد تترقى بالتطور والتركيب المتلاحق إلى اكتساب خصائص الحياة.

ويمثلون لذلك بالعناصر التي تتركب فتظهر فيها بعد التركيب خصائص لم تكن لعنصر من عناصرها على انفراد. وهكذا يترقى التركيب بالمادة إلى مرتبة النبات فالحيوان فالإنسان العاقل فما فوق الإنسان مع تطاول الزمن ولكنهم لا يذكرون دليلاً واحداً على حدوث الحياة من مثل هذا التركيب. ولا يذكرون سبباً مادياً معقولاً لالتزام المادة سلم الارتقاء طبقة فوق طبقة منذ الأزل الذي لا يعرف له ابتداء. ولا يذكرون سبباً مادياً واحداً يوجب أن تنفرد بعض الذرات المادية بهذا التطور دون بعضها وهي سواء في الكنه والحركة وقوانين الوجود.

وهكذا تتشعب الآراء والأفكار وتتعدد وتتباين الفروض في تفسير الروح. لتظل الروح في النهاية سراً من أسرار الخالق العظيم وأمراً لا يدري كنهه إلا الله سبحانه **﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾**.

الروح في الفكر الإسلامي:

على الرغم من تفريق القرآن الكريم بين الروح والنفس فليستا فيه مترادفتين. وهما حقيقتان وليستا حقيقة واحدة. إذ جاء في القرآن حديث عن الروح كما ورد مثل هذا عن النفس. وتأتي الروح في القرآن ويراد بها معان تختلف عن المعاني المرادة من النفس. على الرغم من ذلك دخلت كلمة النفس في الفكر الإسلامي بمعنى الروح. والمعاجم اللغوية تورد الروح بين معاني النفس.

وقد تحير الفلاسفة المسلمون في كنه النفس بمعنى الروح. واشتهرت فيها عينية الشيخ الرئيس ابن سينا. الذي تمثل فيها النفس أو الروح قد هبطت من العالم العلوي إلى الجسد فمنحته الحياة. وإن شقيت بسجنها في هذا القفص. وبدت له أشبه ببرق يتألق ثم ينطوي فكأنه لم يلمع. ووقف من بعد ذلك حائراً لا يدري فيما كان هبوطها وفيما فراقها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورفـاء ذات تـعـزز وتمنـع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع[1]

وهي عند أبي الهذيل العلاف عرض. وقد انتهى إلى أن الإنسان في حالة نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة[2]. أما تلميذه النظام فيقول: «الإنسان هو الروح ولكنها متداخلة في البدن متشابكة له، وأن كل هذا مع كل هذا، وأن البدن آفة عليه وحاجز وضاغط له»

وحكى زرقان عنه أن «الروح هي الحساسة الدراكة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة».

وفي نعي آخر يقول: «الروح هي جسم وهي نفس» وزعم أن الروح حي بنفسه. وأنكر أن تكون الحياة والقدرة معنى غير الحس القوي. وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة له وباعث له على الإختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التوالد والإضطرار.

ويقول النظام أيضاً عن الروح: «جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف» [3].

ورغم أن أبو حامد الغزالي قال إن النفس والقلب والروح والعقل ألفاظ مترادفة تدل على النفس. إلا أنه فرق بين النفس والروح. فقال عن الروح: «أما الروح فيطلق ويراد به البخار اللطيف الذي يصعد من منبع القلب

---

(١) ارجع إلى عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان - (مرجع سابق)، ص١٨٦، ١٨٧
(٢) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٤ م، ص١٠٠
(٣) المصدر السابق، ص١٣٢

ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق أيضاً إلى جميع البدن فيعمل في كل موضع بحسب مزاجه، واستعداده عملاً، وهو مركب الحياة فهذا البخار كالسراج، والحياة التي قامت به كالضوء، وكيفية تأثيره في البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت. ويطلق ويراد به المبدع الصادر من أمر الله تعالى الذي هو محل العلوم والوحي والإلهام. وهو من جنس الملائكة مفارق للعالم الجسماني قائم بذاته.

ويطلق أيضاً ويراد به الروح الذي في مقابلة جميع الملائكة. وهو المبدع الأول وهو روح القدس.

ويطلق أيضاً ويراد به القرآن على الجملة. فهو عبارة عما به حياة ما على الجملة » [1].

« أما النفس فتطلق بمعنيين « أحدهما أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة وهي القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية... والثاني أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمي وذاته فإن نفس كل شيء حقيقته ،هو الجوهر الذي هو محل المعقولات. وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر » [2].

ويزيد الغزالي الأمر وضوحاً فيقول: « وحقيقة الروح الحرارة المنبعثة في الأعصاب وهي موجودة للبهيمة وبها حياتها. والفصل بين الآدمي والبهيمة هي النفس التي أضافها الله تعالى إليه ـ أي إلى ذات الله ـ في قوله تعالى: ﴿**ونفخت فيه من روحي**﴾ فلو كانت للآدمي هذه النفس دون الروح المخلوقة للبهيمة لقصر عن أفعال البهيمة في الأكل والتناسل، ولو أن البهيمة أعطيت النفس التي أعطيها الإنسان لكانت عاقلة مكلفة. فخرج من الجملة أن للإنسان روحاً ونفساً للبهيمة جسماً وروحاً لا غير» [3].

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، الطبعة الثانية،دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٥م، ص ١٦.

(٢) المصدرالسابق: ص ١٥.

(٣) عبد الكريم الخطيب: (مرجع سابق)، ص ١٥٩.

كما يفرق الغزالي بين النفس والروح في كتابه « منهاج العارفين » فيقول: « والروح الحيواني جسم لطيف، كأنه سراج مشتعل. والحياة هي السراج، والدم دهنه، والحس والحركة نوره، والشهوة حرارته، والغضب دخانه، والقوة الطالبة للغذاء الساكنة في الكبد خادمه وحارسه ووكيله.

وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات. لأنه مشترك بين البهائم وسائر الحيوانات والإنسان.

وهذا جوهر وآثاره أعراض.

وهذا الروح لا يهتدي إلى العلم. ولا يعرف طريق المصنوع، ولا حق الصانع، وإنما هو خادم أسير يموت بموت البدن. والإنسان إنما يكلف ويخاطب لأجل معنى آخر وجد عنده، زائداً خاصاً. وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح اللطيفة.

وهذا الروح - أي الروح الإنساني - الذي هو النفس الناطقة ليس بجسم ولا عرض لأنه من أمر الله. كما أخبر بقوله تعالى: ﴿**ويسألونك عن الروح. قل الروح من أمر ربي**﴾ وأمر الله ليس بجسم ولا عرض. بل هو جوهر ثابت لا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت بل يفارق البدن وينتظر العود إليه يوم القيامة كما ورد في الشرع.

وهذا الروح يتولد فيه صلاح البدن وفساده.

والروح الحيواني وجميع القوى كلها من جنوده »(١).

ولعل هذا الخلاف والجدل الطويل حول مفهوم الروح وتفسيراتها بين الأقدمين والمحدثين والمفكرين والفلاسفة في مختلف الأزمان والعصور. وطبيعة العلاقة بين النفس والروح. والروح والجسد. وتباين الآراء حول ذلك المبحث الذي لا يدانيه في صعوبته أي مبحث آخر. لعل ذلك يجعلنا نقف

---

(١) المصدر السابق ص١٦٢ نقلاً عن منهاج العارفين للغزالي ص١٠١

على إعجاز القرآن الكريم في وضع هذه المعضلة موضعها الصحيح من معضلات الفلسفة الكبرى في جميع الأزمان.

ولا أحسبني سأنهي الحديث عن الروح واختلاف الآراء حولها دون أن أعرض لمفهوم الروح في القرآن الكريم.

الروح في القرآن الكريم:

وردت كلمة الروح في القرآن الكريم إحدى وعشرين مرة. ولم يتفق المفسرون على أن الروح في كل موضع من المواضع التي وردت فيها يراد بها الروح التي هي سر الحياة. أو هي الروح التي تتصل بالجسد فقد وردت وقصد بها جبريل عليه السلام وسمي في القرآن بالروح الأمين. قال تعالى: **﴿وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾**(1) . كما سمي عليه السلام في القرآن الكريم بالروح القدس. قال تعالى: **﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾**(2) ووردت كلمة الروح وأريد بها المسيح عيسى بن مريم عليه السلام: **﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه. فآمنوا بالله ورسله، ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم. إنما الله إله واحد. سبحانه أن يكون له ولد﴾** (3) .

ووردت وأريد بها سر الحياة في المادة فقال تعالى في خلق آدم عليه السلام: **﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾** (4) وقال تعالى في خلق الجنين الإنساني: **﴿ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم**

---

(1) سورة الشعراء: آية رقم ١٩٣.

(2) سورة النحل: آية رقم ١٠٢

(3) سورة النساء: آية رقم ١٧١

(4) سورة الحجر آية رقم ٢٩

سواه ونفخ فيه من روحه. وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ [1].

ويكاد كثير من المفسرين يجمع على أن كلمة الروح. التي تعني روح الإنسان على وجه التحديد وردت في قوله تعالى: **﴿ويسألونك عن الروح. قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾** [2].

يقول الإمام أبو السعود في تفسيره « الظاهر أن السؤال كان عن حقيقة الروح الذي هو مدبر البدن الإنساني ومبدأ حياته. روى أن اليهود قالوا لقريش سلوه عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح. فإن أجاب عنها جميعاً أو سكت فليس بنبي وإن أجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي. فبين لهم القصتين. وأبهم أمر الروح وهو مبهم في التوراة » وأخبرهم ﷺ أن الروح « من جنس ما استأثر الله تعالى بعلمه من الأسرار الخفية التي لا يكاد يحوم حولها عقول البشر » [3].

ثم عاد أبو السعود بعد شرح قصة اليهود مع رسول الله وسؤالهم عن حقيقة الروح ليقول « وقيل المراد بالروح خلق عظيم روحاني أعظم من الملك. وقيل جبريل عليه السلام. وقيل القرآن ومعنى من أمر ربي من وحيه وكلامه لا من كلام البشر » [4].

ويرى الأستاذ العقاد أن من معجزات القرآن أنه وضعها هذا الموضع الصحيح من الفلسفة والعلم وجعلها أعضل المعضلات التي يتساءل عنها الناس بغير استثناء **﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾**.

---

(١) سورة السجدة: آية رقم ٩

(٢) سورة الإسراء: آية رقم ٨٥

(٣) الإمام أبو السعود: تفسير أبي السعود - (مرجع سابق)، جـ ٣ ص٤٧٧، ٤٧٨

(٤) المصدر السابق، جـ٣ ص٤٧٩

ويزيد في تقدير هذه المعجزة أن القرآن لم يستكثر على الفكر الإنساني أن يخوض في المسألـة الإلهية وأن يصـل إلى الإيمان بـالله من طريق البحث والاستدلال والنظر في آيات الخلق وعجائب الطبيعة.

فالعقل يهتـدي إلى وجود الله من النـظر في وجود الأشيـاء، ووجود الأحياء، ولكنه لا يهتدي إلى حقيقة الروح من هذا الطريق. ولا يذهب فيها مذهباً أبعد ولا أعمق من الاحالة إلى مصدر الموجودات جميعاً وهي إرادة الله أو أمر الله.

وقد عجب بعض المفسرين لذلك. وراحوا يتساءلون: أتكون مسألة الروح أكبر من المسألة الإلهية. وهي غاية الغايات في سبح العقول؟.

ولكنهم في الواقع يرجعون بالعجب إلى غير مرجعه الأصلي. لأن المعضلة الفكرية لا تبلغ مبلغ الإعضال بمقدار عظمتها واتساعها. بل بمقدار وقتها وخفائها [1].

(١) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية ـ (مرجع سابق)، ص٩٨، ٩٩

النفس

كما شغل الفكر الإنساني والإسلامي بمسألة « الروح » شغل أيضاً بمسألة النفس، وتعددت فيها أقوال المفكرين وحاروا في تحديد ماهيتها وطبيعتها وعلاقتها بالجسد.

ولقد كان لفلاسفة الإسلام في النفس مباحث معروفة وكتب مشهورة. سنعرض لها بإيجاز قبل أن نعرض للنفس في القرآن الكريم وتقدير الإسلام للجانب النفسي من سلوك الإنسان. وقيمة الخبرة النفسية في حياته. وسنكتفي بسرد بعض آراء الفلاسفة المسلمين ذلك لأن السرد كاف لبيان صعوبة البحث في موضوع النفس وكاف أيضاً لوضع هذه المعضلة موضعها الصحيح بين معضلات الفلسفة والعلم.

ولقد كان الكندي صاحب نظر في النفس كما كان الفارابي وابن سينا وابن مسكويه والغزالي وابن رشد وغيرهم كثيرون. كما كان علماء الكلام أصحاب أفكار عميقة في الدراسات النفسية كالإرادة والمحبة والكراهية والعادات والمعارف العقلية.

ويرى البعض أن من أسباب اهتمام فلاسفة الإسلام بالنفس أن القرآن الكريم وهو كتاب المسلمين حوى تفصيلاً لمعظم الأصول النفسية التي يصدر

عنها سلوك الإنسان ابتداء من البحث في النفس، ما هي وما أصلها وما مصيرها إلى كثير من أحوالها التي تدفع المرء إلى المعيشة في هذه الحياة الدنيا مثل الدافع إلى طلب الطعام والولد والمال والزينة والرياسة، كما صور ألواناً من الخوالج النفسانية والعواطف البشرية كالحقد والغيرة والحسد والوسوسة وغير ذلك.

هذا إلى جانب أن الفلسفة اليونانية حين نقلت في عصر الترجمة إلى اللغة العربية ونقل معها كتاب النفس لأرسطو وكان أرسطو بالنسبة إليهم المعلم الأول والغاية التي انتهت إليها جميع العلوم، اتخذ فلاسفة الإسلام من هذا الكتاب نموذجاً يحتذى مثاله في الكتابة عن النفس وعلم النفس ولم يستطيعوا أن يتخلصوا من السير حسب طريقته كما فعل ابن سينا في كتاب النفس الذي هو جزء من الشفاء وفي كتابته عن النفس في النجاة فهو في الواقع ينسج على منوال (المعلم الأول) في تعريفه للنفس وإلحاقها بالعلم الطبيعي وتصنيفه للنفوس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية وتصنيف الحواس والإدراك وسائر القوى الإنسانية. وإذا كان قد أتى بجديد فذلك في تفصيلات فرعية لا تغير من الجوهر الأساسي لعلم النفس الأرسطي. وهذا لا يعني أن الشيخ الرئيس لم يأت بجديد إذ الواقع أن براهينه على إثبات جوهرية النفس وانفصالها عن البدن من البراهين الطريفة التي تأثر بها فلاسفة غربيون ومنهم ديكارت.

وقد ورث المسلمون كذلك شيئاً من علم النفس بحسب ما جاء عند أفلاطون، وقد كانوا يعرفون محاوراته التي خاضت في أمر النفس مثل فيدون التي أطلقوا عليها اسم فادن، ومثل الجمهورية التي سموها « المدينة الفاضلة » وهذا وذاك علم نفس يوناني يتصل اتصالاً دقيقاً بنظره فلاسفتهم إلى الكون والإنسان ولا يمت بصلة إلى اتجاه الإسلام. وإن اتفق معه في بعض الأصول المشتركة في كل زمان ومكان.

ثم أفاض علماء الكلام في المباحث النفسية لصلتها بالاعتقاد الديني وبنظرية العدل والجبر والاختيار بوجه خاص وإن كانوا لم يحفلوا بإفراد علم النفس بحثاً مستقلاً بذاته. كما توسع المعتزلة في هذا الباب.

وجاء الصوفية فحللوا النفس البشرية، وصوروا في كتاباتهم ما يعتري الصوفي من أحوال وما ينتقل إليه من مقامات وما يرد عليه من سوانح وخواطر. وقد اقتصروا في دراستهم ومباحثهم ـ فيما يرى الدكتور الأهواني ـ على جانب واحد من الدراسة النفسية وهو الظاهرة الصوفية وعلاقة المريد بالشيخ وغير ذلك مما يعد باباً واحداً من علم النفس يختص به بضعة نفر من البشر الذين يتجهون هذه الوجهة ويسلكون هذا المسلك. أما سائر البشر وجمهور الملايين منهم فلم يتعرضوا لهم ببحث ولم يهتموا بأمرهم وينظروا في سلوكهم وأحوالهم. بل السلوك عندهم يقتصر على علم السلوك ويعنون به سلوك الطريق الصوفي إلى الله وعلم الأحوال في عرفهم ما يرد على قلب الصوفي من قبض وبسط وفرح وسرور وهيام ووجد إلى غير ذلك (١).

ثم استمر البحث في النفس الإنسانية في محاولة الوصول إلى معرفة القوانين التي يخضع لها سلوك الإنسان أملاً في تعديل سلوكه ومقاومة الفساد كلما ظهر.

النفس عند فلاسفة الإسلام:

حاول فلاسفة الإسلام جادين البحث في معرفة النفس من حيث منشأها ومآلها وإثبات وجودها ببراهين طبيعية وسيكولوجية عقلية وشرعية ومن حيث

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني: علم النفس الإسلامي ـ (تقديم كتب الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ـ تأليف عبد الكريم العثمان ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة وهبة بالقاهرة ـ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص٥ـ٧

أصلها هل هي قديمة أم حادثة وهل هي مادية أم روحية ثم الوقوف على حقيقة علاقتها بالجسد ثم من حيث بقائها أو فنائها.

فيقول يعقوب بن إسحق الكندي عن النفس في رسالته (القول في النفس): «النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن جوهرها من جوهر الباري عز وجل، كقياس ضياء الشمس من الشمس... هذه النفس متفردة عن الجسم مباينة له، جوهرها جوهر إلهي روحاني بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات أو الغضب»[1].

ثم يصف النفس بأنها «لا تنام بتة، لأنها في وقت النوم تترك استعمال الحواس وتبقى محصورة (محبوسة مركوزة في ذاتها)، ليست بمجردة على حدتها[2]، وتعلم كل ما في العوالم، وكل ظاهر وخفي، ولو كانت هذه النفس تنام لما كان الإنسان إذا رأى شيئاً يعلم أنه نائم، بل لا يفرق بينه وبين ما كان في اليقظة»[3] وهي «إذ تجيء إلى هذا العالم وتحل في الجسد. تكون قوتها المدركة أولاً عقلاً بالقوة، فإذا باشرت تلقي المؤثرات واستجابت لها غدت عقلاً بالملكة، ومتى تمكنت من معالجة الأمور بالاستدلال والاستنتاج صارت عقلاً بالفعل. ولما كانت النفس - في الأصل - غريبة عن عالم الكون والفساد وجب تحريرها من سلطان المادة ليتسنى لها الارتفاع إلى الملأ الأعلى. فإذا تم لها ذلك عن طريق التأمل النظري، غمرها العقل الفعّال وأحدث فيها عقلاً مستقاداً تدرك به الحقائق المجردة»[4].

---

(١) الكندي (أبو يوسف يعقوب بن اسحق): رسائل الكندي الفلسفية - حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٥٠ م، ص٢٧٣.

(٢) يعني ليست بمفارقة للبدن بل فيه ولكنها انسحبت من الحواس إلى الدخول في ذاتها.

(٣) رسائل الكندي - (مرجع سابق)، ص٢٧٦

(٤) كمال اليازجي: معالم الفكر العربي في العصر الوسيط - الطبعة الثانية - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٥٨م، ص ١٧٦.

والكندي في تناوله للنفس ينحو نحو أفلاطون متأثراً به في القول بروحانية النفس وبجوهرها وتفردها عن الجسم بمعنى استقلالها ومخالفتها للبدن في الماهية وأنها هبطت أو جاءت إلى هذا العالم من عالم آخر هو عند أفلاطون عالم المثل وحلت في الجسد لتعيش معه غريبة في عالمه. ومن هنا دعا كأستاذه أفلاطون إلى وجوب تحريرها من سلطان المادة وعبودية الجسد ليتسنى لها - على حد قوله - الإرتفاع إلى الملأ الأعلى. واستدل على مخالفتها للبدن ببساطتها فهي لا تتبدل على عكس البدن الذي تتبدل صفاته دوماً وبأنها لا تنام فإنها إذا نامت لم يستطع الإنسان أن يفرق بين ما يراه في نومه وما يراه في يقظته. وبأنها محل العلم والمعقولات فهي تعلم - فيما يرى - كل ظاهر وخفي. والمعلوم والمعقول ليس جسماً وإنما هو شيء يضاف إلى الجسم ومن هنا كانت النفس جوهراً ثم يظهر في حديث الكندي عن النفس أثر ارسطو في العقل الفعّال الذي يحدث في النفس عقلاً مستقاداً تدرك به الحقائق المجردة.

أما الفارابي فالنفس عنده «جوهر يفيض على الجسد من واهب الصور عند استعداد الجسد لقبوله، أما القوة المدركة فيه فتكون أولاً عقلاً هيولانياً. فإذا تنبهت من غفلتها واستجابت للمؤثرات غدت عقلاً بالفعل، ومتى أشرق عليها العقل الفعّال صارت عقلاً مستقاداً قادراً على إدراك المجردات واستنباط المبادىء، والنفس حرية بأن تدرك الحق إما عن طريق التجربة بالاستقراء الذاتي أو عن طريق الإيمان بالمعرفة الدينية.

أما بعد مفارقة الجسد فإذا كانت عالمة فاضلة خلدت في النعيم وإذا كانت عالمة شريرة خلدت في شقاء أبدي »[1].

والفارابي يتابع أفلاطون في جوهرية النفس. غير أنه لا يقول بقدم

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٣

النفس مخالفاً بذلك أفلاطون إذ النفس عنده تحدث بحدوث البدن وعند استعداد البدن لها. والفارابي يقول بخلود النفوس الفاضلة في النعيم وخلود النفوس الشريرة في الشقاء الأبدي. غير أنه يعود لينفي خلود هذه الأنفس على أساس أن أصحابها (النفوس الشريرة) كالبهائم والسباع والأفاعي وأنفسهم تبقى هيولانية إذا بطلت المادة بطلت هي « وقد لاحظ الأقدمون تناقض الفارابي فصرح ابن طفيل أن الفارابي يقول في كتاب الملة الفاضلة: أن النفوس الشريرة تبقى في آلام لا نهاية لها، ثم يصرح في السياسة بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة »(١) ولعل السبب في تناقض الفارابي في مسألة خلود النفس يعود إلى « حرصه الشديد على محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو لذلك اختلف مؤرخو الفلسفة بين كونه مثبت لخلود النفس أو قائل بفنائها. فهو تارة يورد ما يؤيد خلود النفس وتارة يبدو كأنه يقول بالعكس»(٢).

والنفس عند ابن سينا «جوهر بسيط بدليل أنها مكان للمعقولات ومكان المعقولات لا يكون مادة، وأنها مخالفة لقوى الجسم بحكم إستمرار نشاطها بعد أن يدركهن الوهن إذ تستمر نشيطة إلى ما بعد السنين في حين تبدأ قوى الجسد بالإنحطاط في العقد الرابع»(٣).

فابن سينا يستدل على جوهرية النفس وبساطتها بأنها محل المعقولات. وقد سبق أن ذكرنا أن بما أن المعقولات ليست أجساماً فإن محلها لا يكون جسماً كما يستدل على ذلك ببرهان الإستمرار وخلاصته أن الجسد يتعرض دائماً للتغيير والتبديل والزيادة والنقصان أما النفس فباقية على حالها لأنها بسيطة فيقول في رسالة النفس الناطقة « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى إنك تتذكر كثيراً من أحوالك

(١) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين - (مرجع سابق)، ص١٥٠

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٩

(٣) كمال اليازجي: (مرجع سابق)، ص١٩٢، ١٩٣

فأنت إذن ثابت مستمر ولا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص... فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ».

ولعل ابن سينا بذلك يشير إلى « أن حاضرنا يحمل في طياته ماضينا، ويعد مستقبلنا. وهذا ما قاله أيضاً وليم جيمس عندما تحدث عن صعوبة وجود حالة نفسية مقصورة على الحاضر فقط. ولذلك يبدو تيار الفكر في حركة متصلة مضطردة مستمرة لا انقسام فيه ولا انقضاء وذلك بخلاف حركة الجسم. ويقارب هذا القول إشارة برغسون إلى أن « الحياة النفسية قطعة موسيقية متواصلة ومنسجمة » (١).

واتبع ابن سينا مذهب أستاذه ارسطو في القول بحدوث النفس إذ النفس « صورة الجسد إلا أن هذه الصورة لا تفيض إلى الجسد إلا عند حدوث الاستعداد لها وهذا شأن جميع الصور.

إن واهب الصور لا يرش النور إلا على مستحقه، فالطبيب مثلاً لا يبدع صورة الصحة. بل يهيء المادة لقبول صورة الصحة. وكذلك الجسد فهو لا ينشىء النفس بذاته. بل تفيض عليه النفس من العقل الفعّال (أي العقل الإلهي). فالنفس الفردية إذن حادثة مع حدوث البدن » (٢).

وذكر إخوان الصفـاء أن « النفس الإنسانيـة فيض صادر عن النفس الكلية. أو النفس العالم ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهراً يمكن أن نسميه الإنسان المطلق. أو نفس الإنسانية، ونفس الإنسان عالقة في بحر الهيولي، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج، وللنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية وأفضلها القوى النظرية المفكرة لأنها تؤدي إلى المعرفة، والمعرفة لباب حياة النفوس » (٣).

---

(١) عبد الكريم العثمان: (مرجع سابق)، ص٧٦

(٢) عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية - (مرجع سابق)، ص١٥٦، ١٥٧

(٣) ت.ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي =

وإخوان الصفاء يذهبون مذهب ارسطو في اعتبار النفس من طبيعة واحدة لا تختلف بالنوع وأنها تنتقل من مرتبة الهيولي إلى مرتبة العقل بالتدريج وهي في هذا الانتقال لا تفقد ماهيتها.

أما الإمام الغزالي فنراه يفرق بين معنيين للنفس أحدهما مادي والآخر جوهر روحي فيقول في كتابه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس) «أما النفس فتطلق على معنيين أحدهما: أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة، وهي القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية، وهو المفهوم عند اطلاق الصوفية فيقال: من أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك، وإليه الإشارة يقول نبينا عليه السلام) «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك».

والثاني: أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمي وذاته فإن نفس كل شيء حقيقته وهو الجوهر الذي هو محل المعقولات وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر » (١).

فالنفس بالمعنى الثاني عند الغزالي جوهر روحاني بدليل كونها محل المعقولات والمعقولات معان مجردة ولو حصلت في جسم للزم أن تتشكل وأن تقدر وهي بذلك تخرج عن معقوليتها.

ويستدل الغزالي في المعارج على وجود النفس بأدلة كثيرة شرعية وعقلية فيقول: « والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها، فإن جميع خطابات الشرع فتوجه لا على معدوم، بل على موجود وحي يفهم الخطاب » (٢).

ووجودها ثابت من جهة الشرع والعقل: « أما الشرع فجميع خطابات

= أبو ريدة - الطبعة الثانية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م، ص١٣٣

(١) الإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): معارج القدس في مدارج معرفة النفس - الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - بيروت - لبنان - ١٩٧٥م، ص١٥

(٢) المصدر السابق، ص ١٩

الشرع تدل على أن النفس جوهر، وكذلك العقوبات الواردة في الشرع تدل على أن النفس جوهر. فإن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس، ثم للنفس عذاب آخر يخصه وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق. . .

أما من حيث العقل فمن وجهين: وجه عام يمكن إثباته مع كل أحد ووجه خاص يتفطن إليه أهل الخصوص، أما الأول: فهو أن يعلم أن حقيقة الإنسان ليس عبارة عن الجسم فحسب، فإنه إنما يكون إنساناً إذا كان جوهراً، وأن يكون له امتداد في أبعاد تفرض طولاً وعرضاً وعمقاً، وأن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه نفساً يغتذي بها ويحس ويتحرك بالإرادة، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها، إن لم يكن عائق من خارج لا من جهة الإنسانية، فإذا التأم هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان.

فإذا ثبت بهذا أن حقيقة الإنسان لا تكون عرضاً. لأن الأعراض يجوز أن تتبدل، والحقيقة بعينها باقية فإن الحقائق لا تتبدل.

وأما الوجه الثاني: وهو البيان الخاص فهو الذي يصلح لأهل الفطانة. . . فهو أنك إذا كنت صحيحاً مطرحاً عنك الآفات مجنباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات. . . ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيّتك وحقيقتك. بل وفي النوم أيضاً، فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر، وأنه مجرد عن المادة وعلاقتها وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل، وذاته مجردة لذاته فلا يحتاج إلى غيرية وتقشير. وليس ههنا ماهية ثم معقولية، بل ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته » (١).

فالغزالي في ذلك النص استدل على وجود النفس وجوهريتها بأن الإحساس والحركة لا يكونان بالجسم وحده بل لا بد من الإرادة وهو معنى

---

(١) الغزالي: معارج القدس - (مرجع سابق)، ص٢٣، ٢٤

وراء الجسم هو النفس تلك التي تدرك وتفهم المعقولات وتتعلم الصناعات وتعلمها وهذا لا يتم بالجسم بل بشيء آخر يمكن تسميته بالنفس. ثم يطرح أيضاً دليل الاستمرار على نحو ما ذكرنا عند ابن سينا وهو في ذلك متأثر به ثم استدل الغزالي على وجود النفس وجوهريتها بدليل رأى أنه يخص أهل الفطانة وحدهم دون العامة وملخصه أن الإنسان إذا تجرد في تفكيره عن كل شيء من المحسوسات والمعقولات لا يستطيع بحال أن يتجرد عن تفكيره في أنه موجود وأنه يستطيع أن يفكر. ولعل هذا الدليل على وجود النفس يذكرنا بقولة ديكارت المشهورة « أنا أفكر فأنا موجود ».

ويذهب ابن مسكويه إلى أن النفس « ليست بجسم ولا عرض، تدرك الموجودات كلها إدراكاً عاماً غير متصل بعضو مخصوص في البدن. وهي غير الحياة، فالنفس جوهر حي باق ولها حال من الكمال ينال في الدنيا حتى تنال النفس سعادتها في الآخرة » (١).

وابن مسكويه يرى في طبيعة النفس أنها روحانية لامادية ويستدل على ذلك بقوله «إنا لما وجدنا في الإنسان شيئاً ما يضاد أفعال الأجسام وأجزاء الأجسام بحده وخواصه، وله أيضاً تضاد الجسم وخواصه حتى لا يشاركه في حال من الأحوال، وكذلك نجده يباين الأعراض ويضادها كلها غاية المباينة، ثم وجدنا هذه المباينة والمضادة منه للأجسام والأعراض إنما هي من حيث كانت الأجسام أجساماً والأعراض أعراضاً، حكمنا بأن هذا الشيء ليس بجسم ولا جزءاً من جسم ولا عرضاً، وذلك أنه لا يستحيل ولا يتغير، وأيضاً فإنه يدرك جميع الأشياء بالسوية بلا فتور ولا كلال ولا نقص » (٢).

ويرى ابن مسكويه أن النفس ذات شعب ثلاث تعمل في كيان الإنسان

---

(١) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ـ دار العلم للملايين-بيروت- ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، ص٣٢٧

(٢) عبد الكريم الخطيب ـ (مرجع سابق)، ص١٦٧

وتتحكم فيه « شعبة أو قوة بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور، وشعبة أو قوة بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط، وشعبة أو قوة تكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ في المآكل والمشارب وضروب اللذات الحسية.

وهذه القوى متباينة، ويعلم من ذلك أن بعضها إذا قوي أضر بالآخر، وربما أبطل أحدها فعل الآخر. وربما جعلت هذه القوى نفوساً. أي أن كل قوة تعد نفساً قائمة بذاتها، وربما جعلت قوى لنفس واحدة»[1]. وعلى الرغم من أن أغلب الفلاسفة الإسلاميين قالوا بروحانية النفس واستشهدوا على ذلك ببراهين بعضها شرعي وبعضها عقلي على نحو ما ذكرنا إلا أن هناك طائفة من المفكرين قالوا بمادية النفس وأنكروا طبيعتها الروحية فأما الذين قالوا بمادية النفس فقد كانوا على ثلاثة آراء[2] :

(أ) منهم من أنكر النفس جملة.

(ب) ومنهم من قال إنها جسم أو أنها الجسم نفسه أو أنها عرض من أعراضه.

(جـ) ومنهم من قال إنها جسم لطيف.

وكان من الذين انكروا النفس جملة أبو بكر عبد الرحمن بن الأصم الذي كان يقول: لست أعقل الا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده.

والذين قالوا إنها جسم منهم من رأى أنها البيئة الجسدية ذاتها ومنهم من قال إنها جسم هوائي في الدماغ أو في القلب أو أنها أجزاء نارية هي الحرارة الغريزية. أو هي الدم المعتدل تقوى الحياة باعتداله وتفنى بفنائه. وحجتهم في ذلك أن الإنسان إذا مات لم يفقد من جسمه إلا دمه مع روحه.

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٠

(٢) عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين - (مرجع سابق)، ص١١٦ وما بعدها

كما أن منهم من قال إنها روح لطيفة حارة خلقها الله من القسم الذي انفلق أولاً من العقل الكامل ثم أسكنها الدماغ ومنهم من قال إنها أجزاء أصيلة باقية من أول العمر إلى منتهاه.

ومن رأى ابن حزم موافقاً في ذلك عطاء ومعمر وشوخ المعتزلة بأن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد.

وأما الذين قالوا إن النفس عرض فمنهم من ذهب مذهب العلاف في أنها عرض كسائر أعراض الجسم ومنهم من قال إنها النسيم الداخل الخارج بالتنفس فهي النفس.

وقال البعض إن النفس مزاج وتأليف من اعتدال الطبائع وحقيقة الحياة معنى يكون من اعتدال المزاج وأما الذين قالوا إن النفس جسم لطيف فإن أكثرهم من الكلاميين والصوفيين وأصحاب الأثر والحديث. فقد ذهب النظّام إلى أنها جسم لطيف وهي تشابك البدن بأجزائه وهو آلتها. وذهب بعض الصوفية إلى أنها جوهر مادي ينزع إلى العودة إلى مبدئه. وأما أهل الظاهر من أتباع الحديث والأثر فقد ذكر صاحب جوهرة التوحيد أنه نقل عن أصحاب مالك قوله عن النفس أنها جسم لطيف شفاف حي بذاته مشتبك بالجسم اشتباك الماء بالعود الأخضر. وهذا ما يقوله أبو المعالي الجويني والرازي. واستدل ابن القيم على الرأي الأخير بآراء كثيرة تعود كلها إلى ما ورد في القرآن من كلمات تشير إلى استعمال النفس كشيء محسوس مثل ألفاظ القبض والبسط والإمساك والتوفي، وما ورد في السنة من كلمات تدل نفس الدلالة مثل «أرواح الشهداء في حواصل طير خضر»، وأن العالم إما أعراض أو أجسام ولا دليل لمن يدعي نوعاً ثالثاً، وأن خطاب الشرع وتكليفه وعقابه إنما هو لهذا الإنسان روحه وبدنه ولا يصح أن يكون الخطاب إلى جوهر مجرد ليس في العالم ولا خارجه ولا متصلاً ولا منفصلاً عنه.

والخلاف بين مفكري المسلمين حول طبيعة النفس كان متصلاً بخلاف

اليونانيين حول هذا الموضوع فقد كان أفلاطون وأفلوطين والمدرسة الاسكندرانية تقول بروحانية النفس. كما كان الإبيقوريون والرواقيون يقول بماديتها أما ارسطو فقد حاول الوقوف على الوسط بين الماديين والروحانيين فقدم حله المعروف بأن النفس صورة الجسد ولكنه في الواقع كان أقرب إلى القول بمادية النفس ولذلك خالفه أغلب فلاسفة الإسلام متابعين في ذلك أفلاطون.

وكما اختلف مفكرو الإسلام حول طبيعة النفس هل هي روحية أم مادية. اختلفوا تبعاً لذلك في العلاقة بين النفس والجسد ومدى تأثر كل منهما بالآخر. وكانت الفلسفة اليونانية قديماً قد طرحت حول هذه المسألة آراء ثلاثة. وقف منها مفكرو الإسلام مواقف متباينة بين مؤيد ومعارض.

الأول: مذهب أرسطو الذي يقول بالصلة الجوهرية «الذاتية» بين النفس والجسم لأنهما يكونان سوياً جوهراً واحداً هو الإنسان. ولم يأخذ بهذا الرأي إلا قلة من فلاسفة الإسلام. لأنه يؤدي غالباً إلى إنكار خلود النفس. فالنفس عنده لأنها صورة البدن لا توجد بدونه وإنما هي ضرب من الكمال لما هو بالقوة مستعد لقبول صور معينة. وليس ثمة ما يدعو إلى البحث عما إذا كانت النفس والبدن شيئاً واحداً كما لا يبحث ذلك فيما يتعلق بالشمع والأثر الذي ينطبع فيه والحياة صفة ذاتية موجودة في الجسم بالقوة على هيئة استعداد كامن لا تفعل النفس شيئاً إلا أن تخرج به من القوة إلى الفعل.

والثاني: مذهب أفلاطون الذي ينادي بالصلة العرضية بين النفس والجسم لأن كلاً منهما جوهر مستقل عن الآخر. وقد تابع هذا المذهب أكثر فلاسفة الإسلام الذين ذهبوا معه إلى أن النفس غريبة عن الجسد وسجينة فيه وهي تحاول أبداً العودة إلى جوهرها مرة أخرى بالتخلص من عبودية الجسد والتطهر من أدرانه.

والثالث: مذهب الرواقيين الذين يقولون بالتداخل بين الجوهرين. وقد

كان له أنصار من المتكلمين وأصحاب الحديث والأثر [1].

وهكذا اختلف المفكرون قديماً حول تعريف النفس وطبيعتها بين روحانية ومادية ومنشأها ومآلها وعلاقتها بالجسد وغلبُ على دراستهم للنفس الطابع النظري العقلي البحت ولم ينحُ إلى الطابع العملي والتحليلي في دراسة النفس إلا قلة قليلة منهم استخدمت طرق التأمل الباطني وملاحظة السلوك والتحليلي في دراسة النفس إلا قلة قليلة منهم استخدمت طرق التأمل الباطني وملاحظة السلوك والتحليل النفسي.

النفس في القرآن الكريم:

لم يفصل الإسلام في تناوله للطبيعة الإنسانية بين ما هو جسمي وما هو نفسي فحين أطلق القرآن الكريم لفظ النفس، أكد في هذا الاطلاق على أنها هي والجسم مظهران لشيء واحد هو الإنسان. قال تعالى: **﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾** [2] وقال سبحانه: **﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾** [3] وقال جل شأنه: **﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون﴾** [4]. فلفظ (النفس) في الآيات الكريمة دل على الإنسان ككل أو الذات الإنسانية بعامة بعنصريها المادي والمعنوي. فالإيمان وجزاء الأعمال والمجادلة للسعي في الخلاص بالأعذار، كل ذلك نشاط كلي للإنسان باعتباره وحدة جسمية ونفسية متكاملة لا تتجزأ. وفي الحقيقة « ليس هناك نشاط جسمي خالص وليس هناك نشاط

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٩، ١٤٠

(٢) سورة يونس: آية رقم ١٠٠

(٣) سورة البقرة: آية رقم ٢٨١

(٤) سورة النحل: آية رقم ١١١

نفسي خالص، فكل نشاط جسمي يصحبه نشاط نفسي ويرتبط به ارتباطاً وثيقاً، وكل نشاط نفسي هو في الوقت نفسه نشاط جسمي، وبعبارة أخرى: الإنسان حين يتأثر بالبيئة فيستجيب لها. فإنه لا يستجيب لها بجسمه فقط ولا بنفسه وعقله، وإنما يستجيب لها بأجمعه. أي بجسمه ونفسه في آن واحد »[1].

وقد يبدو للإنسان أن الخوف مثلاً ـ وهو مظهر من مظاهر النفس ـ في قوله تعالى: ﴿**فأوجس في نفسه خيفة موسى قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى**﴾[2] أو الحسد ـ وهو مظهر من مظاهر النفس ـ في قوله تعالى: ﴿**ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق**﴾[3] أو الكبر ـ وهو أيضاً مظهر من مظاهر النفس ـ في قوله تعالى: ﴿**وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً**﴾[4]. قد يبدو للإنسان أن هذه المظاهر وغيرها من القلق والغضب وجميعها قد ارتبط بالنفس في القرآن الكريم ظواهر نفسية تخص النفس دون الجسم، غير أنه بالتأمل يرى أن هذه الظواهر تصدر عن الإنسان ككل لأنها في حقيقتها ذات أساس بيولوجي. وهي دائماً ما تكون مصحوبة بتغيرات جسمية وتوترات عضلية وغير ذلك من مظاهر. والتعبير عنها بظواهر نفسية إنما يكون من قبيل إطلاق الجانب الظاهر على غيره من الجوانب.

وقد ورد لفظ (النفس) في القرآن الكريم في مائة وست عشرة آية، ولفظ (نفوس) مرتين، ولفظ (أنفس) مائة وثلاث وخمسين مرة. نتدبر

---

(١) أحمد عزت راجح: أصول النفس - (مرجع سابق)، ص٢٦

(٢) سورة طه: الآيتان ٦٧، ٦٨

(٣) سورة البقرة: آية رقم ١٠٩

(٤) سورة الفرقان: آية رقم ٢١

سياقها جميعاً فنرى أنه يقصد بها الدلالة على الإنسان بأجمعه خلال تفاعله مع الحياة.

وربما استدعانا كثرة ورود لفظ النفس في القرآن الكريم ودلالتها على الإنسان ككل إلى أن نقف على تقدير القرآن الكريم للجانب النفسي من سلوك الإنسان. وعلى المجالات التي تظهر فيها الحياة النفسية. وعلى قيمة الخبرة النفسية لهذا الإنسان الذي يستطيع أن يخلق لنفسه واقعاً فكرياً بعيداً عن الحياة بعناصرها المادية. وهذه خاصية تميز الإنسان عن غيره من الحيوان « فالجانب النفسي في حياة الحيوان ضيق إن لم يكن معدوماً. وإذا صادفتنا في الحيوان مظاهر نفسية أولية كالاستجابة للرعاية أو للإحباط. فلا شك أننا سنجد في تلك المظاهر صفة الوقتية والعيانية. بعبارة أخرى: الجانب النفسي في حياة الحيوان يعتبر قـاصراً على مجالات ضيقة ولا يتعدى تلك المجالات ويلتزم بالزمان والمكان اللذين يتحقق فيهما المجـال، أما الإنسـان فحياتـه النفسية عريضة وقابلة لأن تظهر في أي مجال من مجالات نشاطه وأن تبقى على قوتها. بل وتنتقل من مجال لآخر حسب قوانين معلومة » وهذا ما حدا بالبعض إلى أن يعرف الإنسان بأنه « الكائن الذي يعيش عالماً من الخبرة النفسية دون الحيوية، ويستطيع أن يمارس الحياة النفسية بعيداً عن أصلها الحيوي » [1].

ويشير القرآن الكريم بداية إلى أن كل النفوس الإنسانية قد خلقت من نفس واحدة. هي نفس آدم عليه السلام ثم خلق الله سبحانه من هذه النفس زوجه حواء، ونشر الله سبحانه من تلك النفس وزوجها المخلوقة منها رجالاً كثيراً ونساء بطريق التوالد والتناسل. قال تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء﴾** [2] وقال عز وجل **﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل**

---

(١) أحمد فائق وآخر: مدخل إلى علم النفس العام - (مرجع سابق)، ص١٢٣

(٢) سورة النساء: آية رقم ١

منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به. فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين﴾ (١) ﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾ (٢) ﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع. قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون﴾ (٣).

وتأتي النفس في القرآن الكريم مرادفة للقوة التي تلحقها الوفاة وتذوق الموت. قال تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت ثم إلينا ترجعون﴾ (٤) ﴿كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة، وإلينا ترجعون﴾ (٥) ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً﴾ (٦) ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ (٧).

وقد تأتي مرادفة للقوة التي يلحقها النوم. قال تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت. ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى. إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (٨) أو القوة التي تشعر بالنعمة وتستمتع بها. قال تعالى عن الجنة: ﴿ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون﴾ (٩) ﴿وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين﴾ (١٠) ﴿وهم فيما اشتهت أنفسهم

---

(١) سورة الأعراف: آية رقم ١٨٩

(٢) سورة الزمر: آية رقم ٦

(٣) سورة الأنعام: آية رقم ٩٨

(٤) سورة العنكبوت: آية رقم ٥٧

(٥) سورة الأنبياء: آية رقم ٣٥

(٦) سورة آل عمران: آية رقم ١٤٥

(٧) سورة الأنعام: آية رقم ١٥١

(٨) سورة الزمر: آية رقم ٤٢

(٩) سورة فصلت: آية رقم ٣١

(١٠) سورة الزخرف: آية رقم ٧١

خالدون﴾[1] أو تأتي النفس مرادفة للقوة التي تشعر بالمشقة والمتعب. قال تعالى: ﴿وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم﴾ [2].

أو تأتي مرادفة للقوة التي تشعر بالحرج والضيق. قال تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ [3] وقال تعالى: ﴿حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهموظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه، ثم تاب عليهم ليتوبوا. إن الله هو التواب الرحيم﴾[4].

أو تأتي مرادفة للقوة التي يطلب منها الصبر وعدم الضجر في المواقف المختلفة. قال تعالى: ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾[5].

ويلحق بالصبر اتصاف النفس بصفة الثبات والتثبيت. قال تعالى: ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين﴾ [6].

أو القوة التي يكون لها ميل وهوى يجب أن تردع عنه ويحال بينها وبينه. قال تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس. ولقد جاءهم من ربهم الهدى﴾ [7] وقال مخاطباً بني اسرائيل: ﴿أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى

---

(١) سورة الأنبياء: آية رقم ١٠٢

(٢) سورة النحل: آية رقم٧

(٣) سورة النساء: آية رقم ٦٥

(٤) سورة التوبة: آية رقم ١١٨

(٥) سورة الكهف: آية رقم ٢٨

(٦) سورة البقرة: آية رقم ٢٦٥

(٧) سورة النجم: آية رقم ٢٣

أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون﴾ (١) وقال ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ (٢) .

وتأتي النفس في القرآن الكريم مرادفة للقوة التي تحاسب على أعمالها من خير وشر باعتبارها مريدة وفاعلة وكاسبة لهذه الأعمال. قال تعالى: ﴿إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى﴾ (٣) وقال تعالى: ﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم. إن الله سريع الحساب﴾ (٤) وقال: ﴿واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾ (٥) .

وتأتي مرادفة للقوة المدركة العالمة المتيقنة. قال تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾ (٦) وكما تدرك النفس وتعلم فهي أيضاً يصيبها الجهل فيما لم تؤهل للعلم به قال تعالى: ﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غداً، وما تدري نفس بأي أرض تموت. إن الله عليم خبير﴾ (٧) وقال تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ (٨) .

وتأتي في القرآن مرادفة للقوة القادرة على إخفاء انفعالاتها ومشاعرها قال تعالى: ﴿يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك﴾ (٩) وقال سبحانه:

---

(١) سورة البقرة: آية رقم ٨٧

(٢) سورة النازعات: الآيتان ٤٠، ٤١

(٣) سورة طه: الآية رقم ١٥

(٤) سورة غافر: آية رقم ١٧

(٥) سورة البقرة: آية رقم ٤٨

(٦) سورة النمل: آية رقم ١٤

(٧) سورة لقمان: آية رقم ٣٤

(٨) سورة السجدة: آية رقم ١٧

(٩) سورة آل عمران: آية رقم ١٥٤

﴿وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾.(١)

وهكذا يرد لفظ (النفس)في القرآن الكريم ليدل على الإنسان ككل. وهكذا تتعدد أنشطة النفس ومن ثم تتعدد المجالات التي تظهر فيها الحياة النفسية. فالنفس من خلال عملية التفاعل مع البيئة التي تحيا فيها وتتجاوب معها مؤثرة ومتأثرة في صراع موصول ومستمر. وهي في هذا التفاعل ـ كما بينت الآيات ـ تشعر بالنعمة واللذة، كما تشعر بالتعب والألم، وتشعر بالحرج والضيق، كما تصبر وتثبت، وتميل مع الهوى وتتبع الظن دون انصات لصوت القيم والمعايير والمبادىء الخلقية، كما تفكر وتتدبر وتستيقن وتتصرف في هدى من توجيهات العقل والحكمة. وهي تحاسب وتجازى على أعمالها من خير وشر باعتبارها مريدة وفاعلة وكاسبة لهذه الأعمال.

ولعل تعرض القرآن الكريم لكل أنشطة النفس هذه وغيرها مما يبدو في سلوك الإنسان خلال تعامله مع الواقع وعناصر الحياة المختلفة. هو الذي حدا بالبعض إلى محاولة تحليل صفات النفس في القرآن الكريم جرياً على طريقة مدرسة التحليل النفسي في إثبات (الأنا) و(الأنا الأعلى) مع تعديل اقتضته الدلالات القرآنية.

فأثبت بعض الباحثين (٢) للنفس أطرافاً ثلاثة هي:

أ ـ **الأنا الأعلى**: وهو ينزع إلى الخير ويعظ به ويأمر بفعله، ويحس بالفضيلة وينعم بها ويلوم على فعل السوء والشر ويحس بالنفرة منهما، فهو في النفس الطرف اللوام الآمر بالخير والناهي عن الشر، ويقع فيه ما يسمى بالضمير الأخلاقي.

ولكن هذا الطرف قد يضمر إلى حد الموت أو يقل إحساسه بسبب

---

(١) سورة الأحزاب: آية رقم ٣٧

(٢) عبد الرحمن حسن حنبكه الميداني: الأخلاق الإسلامية ـ (مرجع سابق)، جـ١ ص ٢١٨ ـ ٢٢٦

استغراق الإنسان في إهماله وعدم الاستجابة له وقد دل على هذا الطرف الرباني من النفس أو (الأنا الأعلى) عدة نصوص من القرآن الكريم منها ما يلي:

﴿لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ (١) فالنفس اللوامة هي التي توجه اللوم الداخلي على فعل الإثم. ولا تكون لوامة ما لم تكن من قبل ناصحة آمرة بالخير ناهية عن الشر.

قال تعالى: **﴿يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾** (٢) فالنفس المطمئنة هي التي توجه النصح فتستجيب مراكز الإرادة لها فتطمئن للنتيجة ولا يمسها الخوف والقلق.

(ب) ـ **الأنا الأسفل**: وهو الذي يوسوس ويسول بالسوء وممارسة ما فيه شر وضر وإثم للتمتع واللذات العاجلة فهو أمّار بالسوء. دل على هذا الطرف من النفس ووساوسه وتسويلاته عدة نصوص قرآنية منها ما يلي:

﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (٣) وقال تعالى حكاية عن السامري: **﴿قال بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من أثر الرسول فنبذتها وكذلك سولت لي نفسي﴾** (٤) وقال تعالى: **﴿فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين﴾** (٥).

(جـ) ـ **الأنا**: وهو الطرف الأوسط الذي يحدد مسيرة السلوك ولديه

---

(١) سورة القيامة: الآيتان ١ـ٢

(٢) سورة الفجر: الآيات ٢٧ـ٣٠

(٣) سورة ق: آية رقم ١٦

(٤) سورة طه: الآية رقم ٩٦

(٥) سورة المائدة: آية رقم ٦٠

الإرادة المنفدة. هذا الطرف تتجاذبه نوازع الأنا الأعلى ونوازع الأنا الأسفل. لأن وظيفة الطرفين المتناقضين لا تتعدى الدعوة والطلب. ودل على هذا الطرف (الأنا) من نصوص القرآن ما أثبت الإرادة الحرة المختارة للنفس. قال تعالى: **﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾**(١) وقال تعالى: **﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** (٢) وقال تعالى: **﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها﴾** (٣).

أو قد تكون هذه الأطراف الثلاثة للنفس، كما يراها البعض (٤) وأيضاً جرياً على طريقة مدرسة التحليل النفسي هي:

(أ) ـ **النفس السفلى**: وهي التي استقرت في أعماقها مجموعة النزعات والرغبات والميول البدائية المكبوتة في اللاشعور الـ (هو)، وتبقى هنالك دائمة التأثير على سلوك الفرد في حياته اليومية من حين لآخر، محاولة التعبير بالحيل اللاشعورية كالأحلام وفلتات اللسان والتبرير والاسقاط. ويقابلها في القرآن (النفس الأمارة بالسوء) قال تعالى: **﴿وما أبرىء نفس إن نفسي لأمارة بالسوء﴾** (٥).

(ب) ـ **النفس الواعية**: وهي التي تواجه العالم الخارجي وتتأثر به، وتكاد تكون صورة للواقع الذي تقره البيئة والتقاليد الاجتماعية. (الأنا)، فكل ما يصدر عنها من سلوك عادي أو ميول هو نابع من الشعور. وهذه يمكن أن

---

(١) سورة السجدة: آية رقم ١٣

(٢) سورة الكهف: آية رقم ٢٩

(٣) سورة الشمس: الآيات ٧ـ١٠

(٤) التهـامي نفرة: سيكولوجية القصة في القرآن ـ الشركة التونسية للتوزيع ـ (بدون تاريخ)، ص ٣٨٧

(٥) سورة يوسف: آية رقم ٥٣

تقابلها في القرآن الكريم (النفس الملهمة) قال تعالى: ﴿**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**﴾ (١).

(جـ) ـ **النفس العليا**: وهي الرقيب الداخلي الذي يقف حائلاً دون اندفاع الرغبات والميول. سواء أكانت شعورية. أم لاشعــورية. أي سواء كانت صادرة عن (الأنا) أو عن (الهو). إذا كانت تلك الرغبات والميول تصادم القيم الخلقية والتعاليم الدينية التي تلقاهـا الفرد وتـأثر بهـا (الأنا الأعلى).

ويتكون هذا الرقيب الداخلي تكويناً لاشعــورياً.

ويقابلها في القرآن الكــريم: (النفس اللوامة) قال تعالى: ﴿**لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوّامة**﴾ (٢).

التربية والنفس الإنسانية:

على الرغم من الاعتراضات التي تقف في وجه مقابلة النفس وخصائصها ـ كما وردت في القرآن الكريم ـ بما ذهبت إليه نظرية التحليل النفسي تلك التي قدمها (سيجموند فرويد) **١٨٥٦-١٩٣٩**م. والتي تستند في أساسها إلى وجود نوعين من التفكير يتحكمـان في السلوك النهائي الـذي يحدد نـوع الشخصيـة: النوع الأول غـريزي يخضـع لمبدأ اللذة وهـو من خصـائص اللاشعور، والنوع الثاني يخضع لمبدأ الحقيقة ويعمل في المستوى الشعوري وقبل الشعوري.

وتنقسم الشخصية بناء على هذه النظرية إلى الأقسام الثلاثة التي سبق ذكرها وهي: « الهوا (id) منبع اللذة والنشاط البيولوجي وكل ما هو غريزي،

---

(١) سورة الشمس: الآيتان ٧، ٨

(٢) سورة القيامة الآيتان ١، ٢

والأنا (ego): القوة الضابطة لمطالب الهوا حتى تتوافق مع الواقع الخارجي وأخيراً الأنا الأعلى (superego): الحكم الذي يحافظ على المستوى الأعلى لجوانب الشخصية »[1].

على الرغم من الاعتراضات التي تواجه هذه المقابلة فيما يتعلق بنقد النظرية نفسها، أو فيما يتعلق بتفسير وتحليل آيات القرآن الكريم في ضوء نظريات لم تصل إلى مرحلة الحقيقة العلمية أو اليقين الذين لا يقبل الشك. إلا أنه يمكن الإفادة من هذه المحاولات في تربية النفس عن طريق التعلم خلال تفاعلها المستمر مع البيئة ومع المجال الاجتماعي الذي تعيش فيه.

من ذلك أن النفس من خلال تعاملها مع الواقع تدرك أنها لا تستطيع أن تظفر بكل ما تريد متى أرادت وكيفما أرادت ولذا كان عليها ان تتعلم كيف تصبر في سبيل تحقيق أهدافها. قال تعالى: ﴿**واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**﴾[2].

كذلك فإن النفس من خلال تعاملها مع بيئتها تدرك أن هناك ألواناً من السلوك تسبب لها اللذة والمتعة. غير أن هذه المتعة الناتجة عن الارضاء الفوري لمطالبها قد تجلب لها المشقة والتعب. لذا كان عليها أن تتعلم الانتظار والاحتمال المؤقت طلباً للمتعة الدائمة والأكثر بقاء. قال تعالى: ﴿**وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى**﴾[3].

وإذا كانت النفس الإنسانية ـ كما بينت الآيات ـ قوة مدركة ومفكرة ومريدة في الوقت ذاته. فإن عليها أن تتعلم كيف تكيف سلوكها وفق المعايير التي وصفها الدين وارتضاها المجتمع لتنظيم حياته.

---

(١) ألفت محمد حقي: علم النفس المعاصر ـ منشأة المعارف بالاسكندرية ـ ١٩٨٠م، ص٦٤

(٢) سورة الكهف: آية رقم ٢٨

(٣) سورة النازعات: الآيتان ٤٠، ٤١

وتصنع التربية ذلك الرقيب الداخلي الذي يقف حائلاً دون اندفاع الرغبات والميول ما دامت هذه الرغبات أو تلك الميول تتعارض وتتصادم مع تعاليم الدين وقيمه الخلقية. ذلك الرقيب الذي يلوم الإنسان على فعل الشر والسوء وينفره منهما، ويجعله ينزع إلى الخير ويأمره بفعله ليحس بالفضيلة وينعم بها.

وتبدأ التربية في تكوين ذلك الرقيب الداخلي أو تلك السلطة الداخلية مع الطفل صغيراً من خلال الثواب والعقاب وهما شكلان من أشكال الضبط الإجتماعي. يجعلان الطفل يكف عن كثير مما يشتهي لكي يتجنب العقاب أو يحصل على الثواب، ويجعلاه يلتزم أوامر والديه ونواهيهما فيما يتعلق بالصواب والخطأ والخير والشر والحق والباطل حتى يتكون في نفسه ذلك الرقيب النفسي. الذي يقوم مقام الوالدين في النقد والتوجيه.

فبعد أن كان الطفل يفعل الخير ويجتنب الشر، ويلتزم الصواب، وينأى عن مواطن الخطأ خوفاً من عقاب الوالدين أو نبذهما، أو استهجانهما لسلوكه، أو طمعاً في الحصول على الثواب، أو استحسان الوالدين لسلوكه ذلك الإستحسان الذي يمثل أحد أشكال التدعيم. أصبح في نفسه عوضاً عن ذلك مرشد يوجهه ويهديه إلى ما يجب عليه فعله وما ينبغي عليه تركه. فإذا من تلقاء نفسه ينفر من القبيح ويرتاح لكل جميل من الأفعال.

وقد أقر المربون والمسلمون إثابة الصبي على كل فعل جميل يأتي به ذلك لأن الثواب يشجع الإستجابات المحببة المجلبة للثواب ويعزز السلوك المطلوب. ومن ثم يسهم في تكوين ذلك الموجه والمرشد النفسي أو ما يمكن أن نطلق عليه (الأنا الأعلى).

يقول الفيلسوف ابن مسكويه « ويمدح هو (أي الطفل) إذا ظهر شيء جميل منه »« ثم يمدح بكل ما يظهر منه من خلق جميل وفعل حسن ويكرم

عليه »[1]، وإلى مثل ذلك ذهب الإمام الغزالي في كتابه الاحياء[2] وذهب ابن الحاج العبدري في كتابه المدخل[3]، وذهب شمس الدين الانبابي في رسالته: رياضة الأطفال وتعليمهم[4] وأبو الحسن القابس في رسالته المفصلة لأحوال المتعلمين[5] وغيرهم كثيرون وقد نص هؤلاء المربون على السبب الذي من أجله يجب أن يمدح الطفل ويثاب على كل فعل جميل حسن ويكرم عليه. وإلى الأثر الناتج عن تلك الإثابة، وهو تكوين المعايير التي يحكم بها الإنسان على الأشياء في بيئته.

يقول الفقيه القابس (من علماء القرن الرابع الهجري) «ليعرف الحسن من القبح فيدرج على اختيار الحسن»[6] وإذا كان تكوين الضمير والمعايير الخلقية يبدأ في سن مبكرة، حيث يبدأ اكتساب تلك المعايير والضمير في بواكير الطفولة وهو ككل استعداد أو اتجاه يكتسبه الفرد في طفولته « ذو أثر عميق باق في حياته كلها. نعم قد يصيبه التحوير والتعديل بازدياد ثقافة الفرد وخبرته وصلاته الاجتماعية في المدرسة بمن يحبهم ويحترمهم أو يعجب بهم من الناس فلا يظل صورة طبق الأصل من تعاليم الوالدين. لكنه يظل دائماً محتفظاً بضرورته على الحكم والعقاب إن فعلنا ما يخالفه أو حتى لمجرد تفكيرنا فيه. . . . ويبدو هذا الأثر الباقي للضمير في تشبث الكبار

---

(١) ابن مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد): تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. المطبعة الخيرية - القاهرة - ١٣٢٢هـ ، ص ٢٠

(٢) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين (مرجع سابق)، جـ٣ ص ٧٣

(٣) العبدري (أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحاج العبدري الفاسي المالكي): مدخل الشرع الشريف على المذاهب - الطبعة الأولى - المطبعة المصرية بالأزهر - ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٩م، جـ٤ ص٢٩٦

(٤) شمس الدين الانبابي: رسالة في رياضة الاطفال وتعليمهم وتأديبهم - مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٣٢ (تعليم)، ورقة ٤

(٥) القابس (أبو الحسن علي بن محمد بن خلف): الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني بكتابته (التربية في الإسلام) - الطبعة الثانية - دار المعارف بمصر - ١٩٧٥م، ورقة ٥٨ب

(٦) القابس: (مرجع سابق)، ورقة ٥٨ب

المثقفين بتقاليد بالية أحياناً وانحيازات طفلية واتجاهات وأفكار لا تتمشى مع المنطق ولا تساير على الاطلاق ما بلغوه من مستوى ثقافي وعلمي » [1].

إذا كانت جملة القيم والمعايير والمعتقدات والمبادىء الخلقية التي يستخدمها الفرد في الحكم على دوافعه وسلوكه والتي يهتدي بها في تفكيره وأفعاله يبدأ تكوينها في سن مبكرة. فقد اهتم المربون المسلمون بسنوات الطفولة الأولى يقول الإمام الغزالي مبيناً أثر التعلم وقيمته في سن مبكرة « التعلم في الصغر كالنقش على الحجر » [2] فآثاره باقية من الصعب محوها. وأحسب أن التعلم في عبارة الغزالي هو التعلم بمعناه الواسع في اكتساب المهارات والمعلومات والخبرات بما فيها القيم والمعايير والمعتقدات والمبادىء الخلقية، وتعلم المعايير جزء من تلك العملية التي يسميها كتاب التحليل النفسي بتطور نمو الذات العليا.

والمربون المسلمون يعتبرون أن الطفولة هي فترة المرونة والقابلية للتعلم وتطور المهارات. بل والقابلية الشديدة للتأثر بمختلف المؤثرات وما يتصل بها من عوامل التربية المتعددة. يقول الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه « إنما قلب الحدث كالأرض الخالية، ما القي فيها شيء إلا قبلته » [3].

وسبب القابلية للتعلم - فيما يراه ابن الجزار القيرواني (من علماء القرن الرابع الهجري) - « أن الصغير أسلس قيادة وأحسن مواتاة وقبولاً » [4].

وقد اهتدى المربون المسلمون إلى أن الفرد إن حرم في طفولته الأولى وهي

---

(١) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص٤٧١، ٤٧٢

(٢) الإمام الغزالي: ميزان العمل - مطبوعات الجندي - مكتبة الجندي - القاهرة (بدون تاريخ)، ص٤٤

(٣) سجع الحمام في حكم الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام - جمع وضبط وشرح: علي الجندي ومحمد أبو الفضل ومحمد يوسف المحجوب - مكتبة الانجلو المصرية - ١٩٦٧ م، ص١٥٣

(٤) ابن الجزار القيرواني: سياسة الصبيان وتدبيرهم - (مرجع سابق)، ورقة ٢٤أ

الفترة الحساسة من عمره فرص التعلم واكتساب المعايير والمبادىء الخلقية يكون قد خسر كثيراً وإلى الأبد وفي رأيهم «أنـما أوتي صاحب الطبع المذموم طبعه من قبل الإهمال صبياً، وتركه ما يعتاد إليه مما تميل إليه طبيعته مما هو مذموم»(١).

وأن «أكثر الأولاد إنما جاء فسادهم من قبل الآباء وإهمالهم لهم وترك تعليمهم» (٢).

ومن هنا كان اهتمام المربين المسلمين بحسن البداية في تربية الطفل الذي يراه هؤلاء المربون «جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نفس وصورة، وهو قابل لكل ما يمال به إليه، فإن عوّد الخير وعلمه نشأ عليه» (٣). و«إن عوّد الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك وكان الوزر في رقبة القيم عليه والوالي له» (٤).

يقول الفقيه أبو بكر بن العربي: إن الطفل إن كانت نشأته صالحة. كان صلاح النشأة «واقعاً مؤثراً ثابتاً يثبت فيه كما يثبت النقش في الحجر، وإن وقعت النشأة بخلاف ذلك حتى ألف الصبا والفحش والوقاحة... نبا قلبه عن قبول الحق نبو الحائط عن التراب اليابس، فأوائل الأمور هي التي ينبغي أن تراعي، فإن الصبي خلق جوهرة قابلاً لنفس الخير والشر جميعاً وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين» (٥).

كما تنبه المربون المسلمون إلى أن الأخطاء التي تحدث في مرحلة الطفولة

---

(١) المصدر السابق، ورقة ٢٤أ

(٢) ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر): تحفة المودود بأحكام المولود - المكتبة القيمة - القاهرة - ١٣٩٧ هـ، ص١٨٠

(٣) ابن الحاج العبدري: مدخل الشرع - (مرجع سابق)، جـ٤ ص٢٩٥

(٤) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين - (مرجع سابق)، جـ٣ ص٧٢

(٥) ابن الحاج العبدري: مدخل الشرع - (مرجع سابق)، جـ٤ ص٢٩٩

نتيجة إهمال الطفل يكون من الصعب بل من المستحيل أحياناً تصحيحها بعد ذلك بحكم فوات زمن التصحيح. يقول ابن الجزار القيرواني:

« إن أكثر الناس إنما أوتوا سوء مذاهبهم من عادات الصبا إذا لم يتقدمهم تأديب وإصلاح أخلاقهم وحسن سياستهم. فلذلك أمرنا نحن أن نؤدب الصبيان وهم صغار لأنه ليس لهم عزيمة تصرفهم عما يؤمرون به من المذاهب الجميلة والأفعال الحميدة والطرائق المثلى، إذ لم تغب عليهم بعد عادة رديئة تمنعهم من اتباع ما يراد بهم من ذلك. فمن عود ابنه الأدب والأفعال الحميدة والمذاهب الجميلة في الصغر، حاز بذلك الفضيلة ونال المحبة والكرامة وبلغ غاية السعادة، ومن ترك فعل ذلك وتخلى عن العناية به أداه ذلك إلى عظيم النقص والخساسة. ولعله يعرف فضيلة ذلك في وقت لا يمكن تلافيه، واستدراك ما فاته منه، فتحصل له الندامة التي هي ثمرة الخطأ.

وذلك أننا قد ترى من الناس من يعلم أن مذاهبه رديئة ولا يخفى عليه الطريق المحمود، ويعسر عليه النزوع إليه لتقدم العادة المعتادة فيهم » (١).

وما اهتدى إليه المربون المسلمون ـ منذ أكثر من ألف عام ـ من أن الأخطاء التي تحدث في الطفولة الباكرة نتيجة الإهمال في تربية الطفل يكون من الصعب بل من المستحيل أحياناً تصحيحها. قد أكدته الأبحاث الحديثة التي رأت أن تربية الفرد تتعثر في المراحل المختلفة بسبب إهمال تربيته في سن ما قبل المدرسة، وأنه لكي تسير عملية النمو سيراً سليماً، وصحيحاً تصبح من نتيجته التربية الصحيحة في المستقبل يجب أن نبدأ البداية الصحيحة برعاية الأطفال منذ أيامهم الأولى (٢).

ورغم حديث القرآن الكريم عن الجسم والعقل والقلب والروح

---

(١) ابن الجزار القيرواني: سياسة الصبيان وتدبيرهم ـ (مرجع سابق)، ورقة ٢٤ب

(٢) Raymont Thomas, A history of The Education of young children, Longman, London, 1937, P.18.

والنفس، إلا أن نظرة القرآن الكريم ونظرة الإسلام بعامة ظلت متكاملة تجاه الإنسان. فقد نظر إلى الذات الإنسانية على أنها جملة القوى من الجسم والعقل والقلب والروح والنفس «تدل كل قوة منها على الذات الإنسانية بأية صورة من صور التعدد... والذات الإنسانية أعم من النفس ومن العقل ومن الروح حين نذكر كلاً منها على حدة، والإنسان يعلو على نفسه بعقله ويعلو على عقله بروحه، فيتصل من جانب النفس بقوى الغرائز الحيوانية ودوافع الحياة الجسدية، ويتصل من جانب الروح بعالم البقاء وسر الوجود الدائم وعلمه عند الله» (١).

غاية القول: أن الذات الإنسانية في الإسلام محصلة لقوى الإنسان مجتمعة. وليست جسماً أضيف إليه عقل. بل هي أبعد من ذلك بكثير فالكل أكبر من مجموع أجزائه. وهي أبعد من مجرد إحساسات جسمية وتكوينات عقلية.

ولا يكفي لدراسة الطبيعة الإنسانية أن نتوقف عند دراسة مكونات الذات الإنسانية من جسم وعقل وقلب وروح ونفس. بل علينا أن نقف على أثر عاملي الوراثة والبيئة في الطبيعة الإنسانية، وموقف الإسلام من كل منهما. فقد ثبت أن الإنسان في جميع جوانب شخصيته ومظاهر نموه هو نتاج لعاملي الوراثة والبيئة. وهذا ما سنتناوله بالدراسة في الفصل التالي. حتى نقترب من فهم الطبيعة الإنسانية.

---

(١) عبد الغني عبود: الإنسان في الإسلام والإنسان المعاصر ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٧٨م، ص١٣٦

البَـابُ الثـاني

من قضايا الطبيعة الإنسانية
والتربية في الإسلام

الفصل الخامس

الطبيعة الإنسانية والوراثة والبيئة

الطبيعة الإنسانية موروثة أم مكتسبة

أولا : الوراثة

ثانياً : البيئة

(أ) البيئة الداخلية

(ب) البيئة الخارجية

أولاً : البيئة الطبيعية .

ثانياً : البيئة الإجتماعية .

ثالثاً : البيئة النفسية .

الطبيعة الإنسانية والوراثة والبيئة

الطبيعة الإنسانية موروثة أم مكتسبة:

شغلت مشكلة الوراثة والبيئة وأثرهما في الطبيعة الإنسانية أذهان المفكرين منذ عهد بعيد. منذ أن لاحظوا اختلاف الأفراد في صفاتهم الجسمية والعقلية والانفعالية والاجتماعية. وتحددت المشكلة في هذا السؤال: هل شخصية الإنسان موروثة أم مكتسبة؟

ولقيت هذه المشكلة اهتمام الكثيرين من علماء النفس على وجه الخصوص أولئك الذين حاولوا الوقوف على تأثير الاستعدادات الفطرية لدى الشخص على سلوكه، وكذلك تأثير ظروف البيئة والمجتمع على ذلك السلوك.

وتفاوتت آراؤهم في هذا المجال. فمنهم من أرجع التأثير في الطبيعة الإنسانية إلى عامل الوراثة وحده وإلى الميراث الفطري البيولوجي فقط وتغاضى عن أثر البيئة في تشكيل هذه الطبيعة. ومنهم من أرجع ذلك التأثير إلى عامل البيئة وحده وأغفل أثر الوراثة في شخصية الإنسان. ومنهم من ذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية هي حصيلة تفاعل الميراث الفطري البيولوجي للفرد مع بيئته التي يعيش فيها.

ويقصد بالوراثة: «كل العوامل الداخلية التي كانت موجودة عند بداية

الحياة أي عند الإخصاب»[1] أو هي « تلك الاستعدادات العامة والخاصة الكامنة في الفرد والتي تستجيب للمؤثرات الخارجية والداخلية فتنشط » [2]

كما يقصد بالبيئة«كل العوامل الخارجية التي تؤثر تأثيراً مباشراً أو غير مباشر على الفرد منذ أن تم الإخصاب وتحددت العوامل الوراثية،وتشمل البيئة بهذا المعنى: العوامل المادية والاجتماعية والثقافية والحضارية » [3] أو هي: « تلك المؤثرات الطبيعية والاجتماعية ـ أي الخارجية ـ التي تحرك الاستعدادات الكامنة لدى الفرد » [4]

وقد ظهرت دراسات عديدة أرجع فيها العلماء التأثير الكلي في الطبيعة الإنسانية إلى عامل الوراثة وحده ومنها: «النظرية الغرضية التي وضعها (وليام مكدوجل) والتي أكد فيها دور الوراثة الفعّال في تحديد السلوك حيث أرجع السلوك إلى مجموعة من الغرائز التي يولد الإنسان مزوداً بها. . . بل أن مكدوجل نادى فوق ذلك بوراثية السلوك المتعلم » [5].

ورأى « أن جميع الدوافع التي تثير نشاط نشاط الفرد يمكن أن ترد إلى دوافع أساسية نهائية هي الغرائز، فالغرائز هي المحركات الأولى لكل نشاط حركي أو عقلي. فردي أو جماعي يقوم به الفرد، وهي لا تزوده بالقوة الدافعة فقط. بل وتحدد غايات سلوكه أيضاً » [6].

وبعض العلماء أرجع كل التأثير في الطبيعة الإنسانية إلى البيئة ومن هؤلاء علماء المدرسة السلوكية. تلك المدرسة « التي تغلو في توكيد أثر البيئة والتربية في نمو الفرد. وتغض من أثر الوراثة إلى حد كبير. كأن الإنسان يولد وعقله

(١) حامد عبد السلام زهران: علم نفس النمو ـ (مرجع سابق)، ص٢٢

(٢) أحمد فائق وآخر: مدخل إلى علم النفس العام ـ (مرجع سابق)، ص٤١

(٣) حامد زهران: (مرجع سابق)، ص٢٣

(٤) أحمد فائق وآخر: (مرجع سابق)، ص٤١

(٥) أحمد عبد العزيز سلامة وعبد السلام عبد الغفار: علم النفس الإجتماعي ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٧٠ م، ص٥٩، ٦٠

(٦) أحمد عزت راجح: اصول علم النفس ـ (مرجع سابق)، ص٩٧

صفحة بيضاء فليست هناك استعدادات موروثة أو ذكاء موروث. إن هي إلا مجموعة معقدة من عادات يكتسبها الفرد في أثناء حياته »[1] وفي هذا يقول واطسن « اعطوني مجموعة أولاد في صحة جيدة، وأعدكم بأن آخذ واحداً منهم بلا تبصّر فأروّضه لكي يصبح أي نوع من الاختصاصيين الذي نريد أعني طبيباً أو رجل قانون أو فناناً أو بائعاً وحتى متسولاً أو سارقاً. وذلك أياً كانت مواهب أجداده أو استعداداتهم أو ميولهم أو جنسهم »[2] .

وهكذا يفترض علماء هذه المدرسة قابلية التشكيل الكلية لدى الإنسان عن طريق البيئة والتربية. ويعلي هؤلاء العلماء من شأن التربية باعتبار أن الإنسان ـ في رأيهم ـ لا يولد إنساناً « فلا شيء من كل ما يؤلف الإنسانية أي اللغة والفكر والمشاعر والفن وعلم الأخلاق، ولا شيء من كل ما سعت الحضارة آلاف السنين للحصول عليه قد انتقل إلى جسم المولود الجديد. فعليه أن يكتسبه بالتربية، وثمة حدث آخر يقرّ به عامة هو أن الإنسان حيوان ولد (قبل الميعاد) فإن جسمه ابتداء من الروابط العصبية في الدماغ هو غير تام. هذا يعني أنه يتحتم عليه أن يتعلم كل شيء أي كل ما يجعل منه إنساناً » [3] .

وقد ذهب كثير من الفلاسفة والمفكرين المسلمين إلى أن الطفل يولد صفحة بيضاء. تسجل عليها البيئة بواسطة التربية معالم وملامح شخصيته الإنسانية وتشكل طبيعته التشكيل الملائم لها. فقال ابن مسكويه« إن نفس الصبي ساذجة لم تنقش بصورة ولا لها رأي وعزيمة تحيلها من شيء إلى شيء، فإذا نقشت بصورة وقبلتها نشأ عليها واعتادها. فالأولى بهذه النفس أن تنبه ابداً على حب الكرامة »[4] .

---

(١) المصدر السابق، ص٤٧

(٢) أوليفيه ربول: فلسفة التربية ـ ترجمة الدكتور جهاد نعمان ـ الطبعة الأولى ـ منشورات عويدات ـ بيروت ـ ١٩٧٨ م، ص٥٢

(٣) المصدر السابق، ص٤٨، ٤٩

(٤) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ـ (مرجع سابق)، ص٢٠

وإلى مثل ذلك ذهب الغزالي وعنده أن الطفل « إن عوّد الخير وعلّمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب، وإن عوّد الشر وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك»[1] وواضح أن الغـزالي في قوله « عوّد الخير وعوّد الشر » يعتبر العادة - وهي ما يتعلمه الفرد ويكوّنه أثناء تفاعله مع بيئته وخلال تربيته - هي المحدد الأساسي للشخصية من حيث كونها سعيدة أو شقية.

وليس معنى ذلك أن الطبيعة الإنسانية خاضعة في تشكيلها وتحديد معالمها للبيئة وحدها. وأن التربية وحدها هي التي تجعل الإنسان ما يجب أن يكون عليه. إنما معناه أن الإنسان نتاج ميراثه الفطري البيولوجي متفاعلاً مع البيئة بعناصرها المختلفة. فإذا كانت الوراثة تزود الفرد بالإمكانات والاستعدادات فإن البيئة هي التي تقرر ما إذا كانت الإمكانات ستتحول إلى قدرات فعلية أم لا. كما أنها هي التي تحدد مدى استغلال هذه الامكانات والاستعدادات.

وقد استطاع الفيلسوف المسلم (ابن طفيل) (ت٥٨١ هـ - ١١٨٥م) أن يبين أثر الوراثة والبيئة في الطبيعة الإنسانية وفي تشكيل شخصية الإنسان في اختلاقة « شخصية (حي بن يقظان) وشخصية (أسال) وجعلهما ذوي فطرة فائقة، ثم جعل حي بن يقظان ينشأ في بيئة لم تعرف بشراً غيره، ثم جعل أسالا ينشأ في بيئة إجتماعية عادية.

أما حيّ بن يقظان فقد تعلم كل شيء بملاحظة العالم الطبيعي الذي حوله، وأما أسالا فأخذ جميع معارفه من البيئة التي عاش فيها، ولما جعل عقل أسال يدل أسالا على فساد كثير مما ألفاه في بيئته نقله (ابن الطفيل) إلى بيئة حي بن يقظان. ومع أن أسالا قد جهد في أن يدرك ويسلك كما يدرك حي بن يقظان ويسلك فإنه لم يستطع ذلك لأن نشأته الإجتماعية الأولى قد تركت في نفسه رواسب فلم يستطع أن يبلغ ما بلغ إليه حي بن يقظان.

---

(١) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين - (مرجع سابق)، جـ٣ ص٧٢

ولما انتقل حي بن يقظان وأسال إلى موطن أسال الأول في سبيل إصلاح الناس وهدايتهم. وجد أن ذلك غير ممكن. لأن الناس من العامة وأشباه العامة ليس لهم فطرة فائقة تمكنهم من أن يحصّلوا شيئاً من العلم أو تساعدهم على التفريق بين الخطأ والصواب. وهؤلاء يتقبلون بالتقليد الحسي ما يجدونه في بيئتهم. وليس فيهم استعداد ليعملوا شيئاً وراء ذلك »(١).

ومهما يكن من خلاف حول تأثير كل من الوراثة والبيئة ومدى هذا التأثير. فإن الطبيعة الإنسانية نتاج تفاعل الوراثة والبيئة ومن الصعب التمييز بين أثر كل منهما في تلك الطبيعة وفي تشكيل الجسم والعقل والخلق فهما العاملان المكونان لهم « كما يقول الشاعر العربي:

رأيت العقل عقلين ... فمطبوع ومصنوع
ولا ينفع مصنوع ... إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس ... وضوء الشمس ممنوع

أو كما يقول بعضهم: هما (الوراثة والبيئة) كالمضروب والمضروب فيه. إذا كان أحدهما صفراً كان الناتج صفراً ويتضاعف أحدهما بالآخر. ولا تستطيع البيئة ومنها التربية أن تخلق شيئاً لم يكن، ولا أن تجعل من الأبله فيلسوفاً ولا من حرم خفة اليد مصوراً باهراً »(٢).

وقد وجد السؤال الحائر هل الشخصية الإنسانية موروثة أم مكتسبة إجابته الشافية في تصور الإسلام للطبيعة الإنسانية ولمكانة الإنسان فيه حيث لم يفصل الإسلام بينهما. فإذا كان الإنسان يحمل ميراثاً فطرياً بيولوجياً فإن هذا الميراث يجد فرصة النمو والرقي في البيئة التي ينشأ فيها الإنسان ويتفاعل معها. ويقاس نجاح الإنسان في حياته أو فشله فيها بقدرته على استخدام ما

---

(١) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة ـ الطبعة الثالثة ـ (بدون دار نشر) ـ بيروت ـ ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩ م، ص١٣-١٤

(٢) أحمد أمين: كتاب الأخلاق ـ (مرجع سابق)، ص٥١

حوله ليحوله لنفعه ونفع الآخرين. ومن أهم أغراض التربية في الإسلام إعداد الفرد في الحياة لذلك.

وفيما يلي نعرض لوجهة النظر الإسلامية في كل من الوراثة والبيئة ودورها في تشكيل الطبيعة الإنسانية وأثر التكامل بينهما في نمو الفرد وسلوكه.

أولاً الوراثة:

اعترف الإسلام بأثر الوراثة في نمو الإنسان وسلوكه وجوانب حياته المختلفة. ورأى أن الوراثة هي القوة الطبيعية التي تنقل إلى الفرع صفات من الأصل. وأن الأسرة هي الوسيلة التي تنتقل من خلالها تلك الصفات والخصائص الوراثية.

ويتضح تقدير الإسلام للوراثة في اعترافه بأن الصفات الوراثية تنتقل من الآباء إلى الأبناء قال تعالى: ﴿**إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض**﴾[1] وقال النبي ﷺ «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشاً من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم»[2].

وقال ﷺ «تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم»[3] ويراد بالكفاءة «النضج النفسي والعقلي والمستوى الخلقي والديني وذلك ما يعبر عنه الإسلام تارة بالتقوى والخلق وطوراً بالدين والأمانة»[4] وقال عليه الصلاة

---

(١) سورة آل عمران: الآيتان ٣٤، ٣٥

(٢) صحيح مسلم: (مرجع سابق)، جـ٢ ص٣١٠

(٣) الحاكم أبو عبدالله النيسابوري: المستدرك على الصحيحين - مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند - ١٣٣٤هـ، ص١٦٢

(٤) محمد الأحمدي أبو النور: منهج السنة في الزواج - الطبعة الأولى - دار التراث العربي للطباعة والنشر - ١٩٧٢م، ص٣٨٦

والسلام: « إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فانكحوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير »[1] .

ولقد شاع عند العرب أمثلة عديدة تؤكد تقديرهم لعامل الوراثة في شخصية الإنسان من ذلك قولهم: « من أشبه أباه فما ظلم »[2] ، « الولد سر أبيه » و« هذا الشبل من ذاك الأسد » و« القط يلد قطاً والكلب يلد كلباً » و« الحية لا تلد إلا حية».

ومن ذلك قول الشاعر العربي في وصف ابنه:

أعرف فيه قلة النعاس وخفة في رأسه من راسي[3]

ويرى الإسلام أن الوراثة لا تزود الإنسان منذ لحظة الاخصاب بالصفات والخصائص البدنية من طول وقصر ولون عينين ولون شعر وشكل وجه فقط ولا بطاقات الجهاز العصبي والجهاز الغدي فحسب. وإنما تشمل الوراثة الخصائص والصفات العقلية والخلقية. قال النبي ﷺ: « إنُ الود يتوارث »[4] ، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه « لم يقم جنين في بطن حمقاء تسعة أشهر إلا خرج مائقاً (أي أحمقاً غبياً)»[5].

كما عرف العرب قديماً أن الصفات الموروثة تقاوم تأثير البيئة إلى حد كبير. فيروي شهاب الدين الأبشيهي أنه كان لرسول الله ﷺ جدّ من قبل

---

(١) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار ـ (مرجع سابق)، جـ٦ ص١٤٥

(٢) الجاحظ: رسالة (في استنجاز الوعد) ـ تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن ـ مجلة المورد ـ (تصدرها وزارة الثقافة والفنون) دار الجاحظ ـ الجمهورية العراقية ـ المجلد السابع ـ العدد الرابع ـ ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٨م، ص١٩٥

(٣) أحمد أمين: كتاب الأخلاق ـ (مرجع سابق)، ص٤٢

(٤) الإمام البخاري: الأدب المفرد ـ (مرجع سابق)، ص٢٢

(٥) عباس محمود العقاد: عبقرية عمر ـ وزارة التربية والتعليم ـ مطابع دار الهلال بالقاهرة ـ ١٩٦٩ م. ص٢٩٠

أمه يدعى أبو كبشه « فلما خالف رسول الله ﷺ دين قومه، قالوا: نزعه عرق أبي كبشه حيث خالفهم في عبادة الشعري »[1].

وقيل إن جعفر بن سليمان بن علي « عاب يوماً على أولاده، وأنهم ليسوا كما يجب، فقال ولده أحمد بن جعفر: إنك عمدت إلى فاسقات مكة والمدينة وإماء الحجاز فأوعيت فيهن نطفك ثم تريد أن ينجبن »[2].

وقال الاصمعي لرجل جاء يستشيره في امرأة يتزوجها: «إياك أن تقع مع قوم قد أصابوا كثيراً من الدنيا مع دناءة فيهم فتضيع نسبك »[3].

ويبدو تقدير الإسلام لأثر الوراثة في انتقال صفات الآباء إلى الأبناء في استحسان الزواج من الأباعد وتفضيل زواج الرجل من الأجنبية لا من أقارب الدرجة القريبة حيث تتركز الصفات العائلية في الأبناء بشكل واضح وقد ورد في الشريعة ما يومىء إليه حين حرم الله ورسوله الزواج من القرابة اللصيقة، وما أخذ حكمها بالرضاع وقد أثبت علم الوراثة أن زواج الأقارب يؤدي إلى ضعف النسل، لانتقال الصفات الوراثية السيئة التي تختص بها أسرة الوالدين إلى الأبناء[4].

ولهذا قال عمر بن الخطاب لجماعة من بني السائب كان قد لاحظ ضعف أبنائهم: « يا بني السائب قد اضويتم (نحفتم) وضعفتهم فانكحوا في الغرائب »[5].

---

(١) العلامة الشيخ شهاب الدين أحمد الأبشيهي: المستظرف في كل فن مستطرف- المطبعة البهية بمصر - ١٣٠٠ هـ ، جـ٢ ص١٥

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق، جـ٢ ص٢٨١

(٤) علي عبد الواحد وافي: الأسرة والمجتمع - الطبعة السابعة - دار نهضة مصر للطبع والنشر - ١٩٧٧ م، ص٥٢

(٥) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد البصري): أدب الدنيا والدين - الطبعة السابعة عشرة - المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٢٨م، ص١٣٧

ويعلل ابن قدامه الحنبلي تفضيل الزواج من الأجنبية في كتابه المغني بقوله: « لأن ولدها أنجب، ولهذا يقال (اغتربوا لا تضووا) يعني انكحوا في الغرائب كي لا تضعف أولادكم، كما قال بعضهم: "الغرائب أنجب»(١) ذلك أن الزوجين إذا كانا من أسرة واحدة انتقل إلى أولادهما جميع الصفات الوراثية السيئة التي تختص بها اسرتها لوجود هذه الصفات بشكل ظاهر أو مستكن في الأبوين معاً، على حين أنهما إذا كانا من أسرتين مختلفتين فإنه يندر أن يتحدا في صفة وراثية سيئة. بل تكون صفاتهما الوراثية متنوعة في العادة فيقابل نواحي الضعف في أحدهما نواح قوية أخرى في الآخر فيما ينتقل عنهما إلى أولادهما بطريق الوراثة(٢).

وقد ثبت في تحديد الصفات المرتبطة بالجنين أنه «يساهم الأب بجاميت والأم بآخر يتحدان لينتج بعدهما زيجوت يحمل كل الصفات التي تؤهله لكي يصبح مولوداً جديداً بعد نضجه لمدة تسعة أشهر داخل رحم الأم. وحيث أن خلايا جسم الأب أصلاً تحتوي على ٢٣ زوجاً من الكروموزومات ولكنها بانقسامها ميوسيا تصبح خلايا تناسلية لا تحتوي إلا على ٢٣ كروموزوماً فرداً فقط فإنها بالتالي تفقد في هذه العملية نصف الصفات الموجودة في جسم الأب ولكنها لا تفقدها طويلاً، لأنها باتحادها بالخلية التناسلية للأم ستضيف إلى صفاتها نصفها الناقص. ولكن الإضافة في هذه الحالة لا تعني التكملة التي ترجع الخلية الأبوية إلى صفاتها الأصلية تماماً لأنها ستتبنى في هذه الحالة صفات من كائن حي آخر تختلف كثيراً وبشدة عن صفات الأب. إلا في حالات تزاوج الأقارب من الدرجات القريبة. فهنا تتركز الصفات العائلية في الأبناء بشكل واضح»(٣).

(١) ابن قدامه (أبو محمد بن عبد الله بن أحمد) - كتاب المغني - مكتبة الجمهورية العربية - المطبعة اليوسفية - (بدون تاريخ)، جـ٦ ص٥٦٧

(٢) علي عبد الواحد وافي: الأسرة والمجتمع (مرجع سابق)، ص٥٢

(٣) ألفت محمد حقي: علم النفس المعاصر - منشأة المعارف بالاسكندرية - ١٩٨٠ م، ص ٣١٩

ومع إيمان الإسلام بأثر الوراثة في انتقال الخصائص الوراثية إلا أنه أكد حدوث تفاوت بين أفراد الأسرة الواحدة في تكوينهم الوراثي. فمن الممكن أن يرزق الرجل بطفلين بينهما تفاوت كبير من الناحية الجسمية. فلا يرث الطفل كل ما لدى أبويه من خصائص وصفات وإلا لما استطعنا أن نفسر الفروق الوراثية بين الإخوة والأخوات. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: « أتى رجل النبي ﷺ. فقال: يا رسول الله ولد لي غلام أسود (وهو يعرض بنفيه)، فلم يرخص له في الانتفاء منه. فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: فما ألوانها؟، قال؛ أحمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: أنى ذلك؟، قال: لعله نزعه عرق. فقال ﷺ: لعل ابنك نزعه عرق »[1].

فالرسول ﷺ يلفت الانتباه إلى أن الوراثة لا تعني مجرد تشابه الطفل مع والديه في خصائصهما وصفاتهما. فقد يتصف الطفل بصفات لا توجد عند والديه. فالغلام في الحديث أسود ولونه يخالف لون أبويه ولهذا عرّض الأب بنفيه. ومع ذلك لم يصرح له رسول الله ﷺ بذلك. إذ قد يحمل الوالدان أو أحدهما المورث الذي يحمل هذه الصفة (السواد) غير أن المورث يكون عندهما أو عند أحدهما في حالة كمون. فقد تخمد بعض الصفات لعدة أجيال ثم تظهر في أجيال أخرى بعد سنوات عديدة. وهذا ما أشار إليه الرسول ﷺ بقوله: (لعل ابنك نزعه عرق).

ولعل الحديث يرشدنا إلى أن الوراثة شيء شديد التعقيد وهي ليست وقفاً على عدد ثابت من الصفات تساهم به الأم وعدد آخر منها يساهم به الأب ولكنها تتعلق أيضاً بعمليات أخرى كثيرة توجد عند حدوث عملية الإخصاب.

وإذا كان الكائن الحي لا يمكن أن تستمر حياته إلا نتيجة تفاعله مع البيئة حيث في هذه البيئة يتغذى وينمو ويتفاعل مع مكوناتها فيتغير من حيث

---

(١) ابن الربيع الشيباني: تيسير الوصول إلى جامع الأصول - (مرجع سابق)، جـ٤ ص١٥٢

الجسم والشكل والوظائف والقدرات. فإن دراسة البيئة تبدو على جانب كبير من الأهمية «فالكائن الحي يتفاعل في محيط معين. وبذلك تتسبب المثيرات التي تنشط في هذا المحيط في تشكيل سلوكه إلى حد بعيد. لأن سلوكه سيكون على هيئة تبادل منافع أو صفات تكيف»[1].

فماذا عن البيئة؟ وماذا عن موقف الإسلام منها من حيث تأثيرها في طبيعة الإنسان؟

هذا ما سنتناوله في النقطة التالية:

ثانياً: البيئة:

يقصر البعض حديثه ـ حين يتناول البيئة ـ على البيئة الإجتماعية بما تشمله من النظم الإجتماعية التي تحيط بالفرد من منزل ومدرسة ومهنة وشعائر دينية ومعتقدات وأفكار وعرف ورأي عام ولغة وأدب وفن وعلم وأخلاق. وهو تحديد غير دقيق للبيئة بمفهومها العام. فالطفل وهو جنين في بطن أمه يشكل رحم الأم بيئة يتفاعل معها هذا الجنين وتؤثر هذه البيئة في تكوينه. فإذا ولد الطفل واجه ظروفاً طبيعية وإجتماعية ونفسية وهذه بيئة أخرى بالنسبة للطفل.

والإسلام في تناوله للبيئة من حيث تأثيرها في الطبيعة الإنسانية يتناول البيئة بهذا المفهوم الشامل الصحيح أي يتناول كل العوامل الخارجية التي تؤثر في الفرد وتكون خارجه تلك العوامل التي تبدأ التأثير عليه منذ لحظة الاخصاب. وفي دراستنا للبيئة ودورها في تشكيل الطبيعة الإنسانية سنقسم البيئة إلى قسمين: ما يمكن أن نسميه البيئة الداخلية ونعني بها رحم الأم، والبيئة الخارجية تلك التي يعيش فيها الطفل عقب ولادته وهذه تنقسم إلى: بيئة طبيعية وبيئة إجتماعية وبيئة نفسية.

---

(١) ألفت محمد حقي: علم النفس المعاصر ـ (مرجع سابق)، ص١٩٧

(أ) ـ البيئة الداخلية (رحم الأم):

يعيش الطفل في رحم أمه تسعة أشهر وهي الفترة التي تتفتح فيها إمكانياته الوراثية وتظهر فيها خصائصه البشرية « وفي هذه الأثناء يحوطه سائل رحمي داخل غشاء الرحم الذي يجعل الحرارة مناسبة ومنتظمة حوله كما يعزله عن الضوء والصوت ويحجبه من الارتجاج والصدمات، ومن خلال الحبل السري يصل إليه الغذاء. ويمكن أن يحدث ما يغير من هذه العوامل »[(١)].

ومن هذه العوامل المؤثرة في بيئة الرحم والتي اهتم بها الإسلام اهتماماً كبيراً:

١ ـ تأثير غذاء الأم: فإذا كان غذاء الجنين النامي يأتي من مجرى الدم عند الأم ومن خلال الأغشية نصف النفاذة في المشيمة والحبل السري. فإن على الأم الحامل أن تحصل على غذاء مناسب إن أريد لها أن تلد طفلاً صحيحاً سليماً.

والإسلام يدعو إلى تناول الغذاء الطيب قال تعالى: **﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً﴾**[(٢)] كما يحرم تناول الغذاء الضار بصحة الفرد والذي يتعدى ضرره في فترة الحمل إلى الجنين الذي يحصل على حاجته من هذا الطعام الضار مما يؤثر على نموه. قال تعالى: **﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب﴾**[(٣)].

وإذا كان « لنوع طعام الأم وكميته أثر بالغ في حياة الجنين فأي نقص في الفيتامينات الضرورية للغذاء الكامل يحدث آثاراً مختلفة في الجنين فيصاب

---

(١) أحمد فائق وآخر: (مرجع سابق)، ص٣٨

(٢) سورة البقرة: آية رقم ١٦٨

(٣) سورة المائدة: آية رقم ٣

بالضعف العقلي أو ببعض العيوب البدنية كالكساح والبلاجرا أو الهزال»[1].

فإن الإسلام يسقط الصوم عن المرأة الحامل إذا خافت على نفسها الضرر أو على الجنين في بطنها لحاجة الجنين إلى الغذاء. قال النبي ﷺ: « إن الله تعالى وضع شطر الصلاة عن المسافر، وأرخص له في الإفطار، وأرخص فيه للمرضع والحبلى إذا خافتا على ولديهما »[2] فلا يختل بذلك نظام تغذية الأم الحامل نتيجة للصوم الذي ربما لا تحتمل صحتها مشقته فتنتقص موارد هامة ضرورية لسلامة الجنين. ومن المألوف أن يولد الطفل هزيلاً إذا كانت الأم مصابة بسوء التغذية.

٢ ـ ويدخل في العوامل التي تحدث التأثير في بيئة الرحم تناول الخمر والعقاقير المخدرة. فالخمر وإن كانت أضراره بالغة في جوانب متعددة من حياة الإنسان فإن العلم قد أوقفنا على تأثيره الضار في الجنين إذا تناولته الأم الحامل حيث تنفذ هذه الخمر من خلال مجرى الدم عند هذه الأم وتنتقل إلى الجنين مؤثرة بذلك في نموه. وقد ثبت أن إدمان الخمر « يحدث تغيراً كيميائياً في الدم ويعرض سرعة نمو الجنين للتأخر لتأثيرها في غذائه وتنفسه. وتدل بعض البحوث على أن إدمان المخدرات وإفراط الأم الحامل في التدخين يكون له أثر سيء على نمو الجنين »[3] وفي ضوء ذلك نستطيع أن نلمح بعض الحكمة في تحريم الإسلام للخمر وما أخذ حكمها من كل مسكر ومخدر ومفتّر. قال تعالى **﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾**[4].

٣ ـ ويدخل أيضاً في العوامل المؤثرة في بيئة الرحم إصابة الأم بأمراض من الممكن أن تنتقل إلى الجنين عن طريق العدوى مؤثرة بذلك في بيئة الرحم

---

(١) فؤاد البهي السيد: الأسس النفسية للنمو ـ (مرجع سابق)، ص٩٧

(٢) ابن الربيع الشيباني: تيسير الوصول ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص٣١٣

(٣) حامد عبد السلام زهران: علم نفس النمو ـ (مرجع سابق)، ص٩١

(٤) سورة المائدة: آية رقم ٩٠

مما يعوق نموه حيث تؤثر هذه البيئة بدورها في عوامل الوراثة قبل استقرارها وأثناء تفتحها وتعاملها.

ومن هنا أشار المربون المسلمون إلى أهمية تمتع الأم بالصحة الجيدة وخلوها من الأمراض التي تؤثر في الجنين. قال ابن الجزار القيرواني (من علماء القرن الرابع الهجري) « إن الذي يحتاج إليه من المرأة عند طلب الولد منها أمران: أحدهما من البدن والآخر من النفس، وذلك أول صلاح الولد. والأساس الذي يبنى عليه تأديبه (تربيته) فالذي من البدن اعتدال مزاج الطفل وميسته[1] وأن تكون المرأة خيِّرة صحيحة البدن وأما الذي من النفس فصحة القريحة وقوة الذهن وتهذيب الخاطر »[2].

وعلى الرغم من أن هناك حاجزاً فعّالاً يحول بين الجنين ومعظم أنواع الفيروس والجراثيم عند الأم. إلا أن هناك حالات ولد فيها أطفال وهم يشكون أمراضاً انتقلت إليهم عدواها من الأم. ولهذا حذر أبن الجزار صراحة من مرض الأم أثناء فترة الحمل وأكد على ضرورة أن تكون صحيحة « سليمة غير سقيمة فإنها إن كانت سقيمة انتقل سقمها إلى الصبي »[3]. وقد أصبح معروفاً الآن أن بعض الحميات التي تصيب الحوامل تؤثر في أجنتهم وتسبب أنواعاً من الضعف العقلي نتيجة لتأثر الخلايا العصبية للجنين بارتفاع حرارة الأم.

وربما أشارت الشريعة الإسلامية إلى أهمية سلامة الزوجين من كل عجز أو نقص خلقي بدني قد ينتقل بالوراثة إلى الأبناء. فأباحت للخاطب النظر إلى من يريد خطبتها. فقد خطب المغيرة بن شعبة امرأة. فقال له النبي ﷺ « أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤوم بينكما (أي تدوم صحبتكما) »[4] ولم تقصر

---

(١) الميسون من الغلمان الحسن الوجه والقد.

(٢) ابن الجزار القيرواني: سياسة الصبيان وتدبيرهم - (مرجع سابق)، ورقة ٢أ

(٣) المصدر السابق، ورقة ٥أ

(٤) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار - (مرجع سابق)، جـ٦ ص١١٤

الشريعة هذا الحق على الرجل وإنما أعطته للمرأة أيضاً (١).

٤ - ويشكل عمر الأم الحامل عاملاً هاماً في التأثير على بيئة الرحم ومن ثم في التأثير على الجنين من حيث نموه بعامة وتحديد قدراته وأوجه تصوره.

وقد تنبه إلى ذلك منذ قرون العالم المسلم أبو الحسن البصري الماوردي فقال في كتابه (أدب الدنيا والدين): «إن أنجب الأولاد خلقاً وخُلُقاً من كان سن أمه بين العشرين والثلاثين وسن أبيه بين الثلاثين والخمسين» (٢).

ويتفق ذلك مع ما توصلت إليه الدراسات الحديثة من أن «الأمهات من دون العشرين ومن فوق الخامسة والثلاثين يزيد احتمال إنجابهن للأطفال المتأخرين عن الأمهات اللاتي تقع أعمارهن فيما بين العشرين والخامسة والثلاثين. ولعل هذا يرجع إلى قلة نضج الجهاز التناسلي عند بعض النسوة صغار السن أو إلى تدهور وظيفة التناسل عند بعض النسوة الكبار» (٣).

كما يتفق ذلك مع نتائج دراسات حديثة توصلت إلى: «أن نسبة الأطفال المشوهين والمعتوهين تزداد تبعاً لزيادة عمر الأب وخاصة بعد سن الخامسة والأربعين» (٤).

وقد أشار النبي ﷺ إلى أثر عامل السن في نمو الجنين حين حث ﷺ على الزواج من الأبكار وذلك لأنهن أكثر استعداداً للحمل والاخصاب فقال ﷺ فيما يرويه ابن ماجه «عليكم بالأبكار فإنهن أعذب أفواهاً وأنتق (٥) أرحاماً» (٦).

---

(١) ارجع في تفصيل ذلك إلى أبي عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٣٢٩ هـ، المجلد الثالث، ص٤٠٥

(٢) أبو الحسن البصري الماوردي: أدب الدنيا والدين - (مرجع سابق)، ص١٣٨

(٣) جون كونجر وآخران: سيكولوجية الطفولة والشخصية - (مرجع سابق)، ص٩٤، ٩٥

(٤) فؤاد البهي السيد - الأسس النفسية للنمو - (مرجع سابق)، ص٦٦

(٥) النتق هو الرمي والنفض والحركة

(٦) الإمام ابن ماجة (محمد بن ماجة القزويني): سنن ابن ماجه - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣١٣هـ، جـ١ ص ٥٩٨

٥ ـ ومن العوامل ذات التأثير القوي في بيئة الرحم، حالة الأم النفسية حيث تؤثر في استجابات الجنين وتطور نموه. فقد ثبت أن « لحالة الأم الانفعالية أثرها في سريان الهرمونات المختلفة في الدم بنسب تختلف عن نسبتها الطبيعية. واستمرار هذا الأمر يؤدي إلى تأثر الجنين بتلك الهرمونات. ولاضطراب غدد الأم أثر في نقص أو زيادة إفراز الهرمونات. وقد يؤدي هذا إلى نقص نمو العظام أو الضعف العقلي » (١) كما ثبت أن « الخوف والغضب والتوتر والقلق عند الأم يستثير الجهاز العصبي الذاتي وينعكس أثر ذلك في النواحي الفسيولوجية مما يؤدي إلى اضطراب إفراز الغدد وتغير التركيب الكيميائي للدم مما يؤثر بدوره على نمو الجنين » (٢).

وفي حرص الإسلام على استقرار الأسرة المسلمة وسعادتها وحسن معاشرة الزوجة ومعاملتها بالمعروف والوصاية بها خيراً. وإقامة الحياة الأسرية كلها على السكن والمودة والرحمة. في ذلك أبلغ مراعاة لحالة الأم النفسية والانفعالية. حيث في هذا الجو يبتعد عن الأم الحامل كل إحساس بالخوف والقلق والغضب. وبذلك تصل إلى الجنين عن طريق أمه الهادئة انفعالياً المطمئنة نفسياً مؤثرات صحية وجسمية وإنفعالية سارة هو في حاجة إليها.

وفي تهيئة الجو الانفعالي والنفسي المناسب للأم. قال تعالى: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة**﴾ (٣) وروى مسلم من حديث أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: « استوصوا بالنساء فإن المرأة خلقت من ضلع أعوج. وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه إن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم أعوج، استوصوا بالنساء خيراً » (٤) وقال ﷺ: « أكمل المؤمنين إيماناً

---

(١) فؤاد البهي السيد: (مرجع سابق)، ص٩٧

(٢) حامد عبد السلام زهران: علم نفس النمو ـ (مرجع سابق)، ص٩١

(٣) سورة البقرة: آية رقم ٢٢٨

(٤) صحيح مسلم ـ (مرجع سابق)، جـ١ ص٦٢٥

أحسنهم خلقاً، وخياركم خياركم لنسائهم » (١) وقال تعالى: ﴿**وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً**﴾ (٢).

ويدخل في تهيئة الجو النفسي والإنفعالي المناسب تجنب دواعي الشقاق والنزاع والخلاف والغضب قالت عائشة رضي الله عنها « ما خيّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً » وقالت « ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً بيده ولا امرأة ولا خادماً إلا أن يجاهد في سبيل الله. وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله فينتقم لله عز وجل » (٣) وكان الصحابي الجليل أبو الدرداء يقول لامرأته « إذا رأيتني غضبت فرضّني وإذا رأيتك غضبت رضيتك، وإلا لم نصطحب » (٤) والنصوص الواردة في هذا الشأن أكثر من أن تحصى.

٦ ـ ويرتبط بالحالة النفسية والانفعالية للأم ـ مما يؤثر على الجنين في بيئة الرحم ـ إتجاه الأم نحو حملها. حيث يؤثر ذلك على حالتها الانفعالية خلال فترة الحمل. فالمرأة التي يسوؤها أن تكون حاملاً هي أكثر ميلاً إلى الاضطراب الإنفعالي عن المرأة التي يسعدها أن توهب طفلاً.

ويحرص الإسلام على أن يكون اتجاه الأم نحو الحمل اتجاهاً إيجابياً يتميز بالرضى والقبول. من أجل ذلك حرّم الزنا والسفاح والبغاء حتى لا يكون الحمل حملاً غير شرعي تسعى الأم إلى الخلاص منه بشتى الوسائل. قال تعالى: ﴿**ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً**﴾ (٥).

---

(١) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار ـ (مرجع سابق)، جـ٦ ص٢٣٢

(٢) سورة النساء: آية رقم ١٩

(٣) صحيح مسلم ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص ٣٢٨

(٤) الشيخ السيد سابق: فقه السنة ـ مكتبة المسلم ـ القاهرة ـ ١٣٩١م ـ ١٩٧٢م، المجلد الثاني ص١٩٩.

(٥) سورة الإسراء: آية رقم ٣٢

ومن جهة أخرى رغّب الإسلام في طلب الولد بالطريق المشروع وهو الزواج. فالطفل في الإسلام مرغوب مطلوب وهو هبة يمن بها الله على عباده وقدومه أمر يستحق التهنئة والبشارة. ومن ثم يكون اتجاه الأم نحو ما تحمله في بطنها إتجاهاً إيجابياً إذ تستشعر معه بالسعادة والرضى قال تعالى: ﴿رب هب لي من لدنك ذرية طيبة﴾ (١) وقال سبحانه ﴿فبشرناه بغلام حليم﴾ (٢) والطفل خير للمسلم في حياته وموته فإن عاش وأحسن تربيته دخل الجنة.

قال ﷺ: « ما من مسلم له ابنتان فيحسن إليهما ما صحبتاه إلا أدخلتاه الجنة » (٣) وإن مات الطفل كان حصناً لأبويه من النار. روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: « صغارهم دعاميص الجنة يتلقى أحدهم أباه ـ أو قال أبويه ـ فيأخذ بثوبه ـ أو قال بيده ـ . . كما آخذ أنا بصنفة ثوبك هذا فلا يتناهى ـ أو قال فلا ينتهي ـ حتى يدخله الله وأباه الجنة » (٤).

وإذا كان الإسلام يحرص على أن تسود بين الزوجين روح الود والتراحم التي هي نتيجة تكافؤ الزوجين وقبول كل منهما للآخر. فإن في ذلك تأكيداً لقيمة اتجاهات الأم الإيجابية نحو الحمل. فقد ثبت أن « النسوة اللاتي كن إيجابيات نحو الحمل كن متوافقات توافقاً حسناً في زواجهن وكن يشعرن بطمأنينة كما كن على تلاؤم وتكافؤ مقبول مع أزواجهن » (٥).

وهكذا نرى أن البيئة الداخلية (رحم الأم) قد لقيت غاية العناية في

---

(١) سورة آل عمران: آية رقم ٣٨

(٢) سورة الصافات: آية رقم ١٠١

(٣) الإمام المنذري (أبو محمد زكي الدين): الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الأولى ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مطبعة السعادة ـ ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م، جـ٤ ص١٣٦

(٤) صحيح مسلم ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص٤٤٨

(٥) جون كونجر وآخران: سيكولوجية الطفولة والشخصية ـ (مرجع سابق)، ص٩٨

توجيهات الإسلام. وذلك لتأثيرها في نمو الجنين وسلوكه وتحديد قدراته عامة. أو بعبارة أخرى تأثيرها الكبير في الطبيعة الإنسانية وتشكيل شخصية الفرد. من خلال تأثيرها في عوامل الوراثة قبل استقرارها وأثناء تفتحها وتفاعلها.

(ب) البيئة الخارجية:

بولادة الطفل تكون عوامل الوراثة قد استقرت وتحددت. إلا أن تفاعل الطفل مع عناصر ومقومات الحياة في البيئة التي سيعيش فيها قد يوجه تلك العوامل الوراثية توجيهات مختلفة. وتشمل البيئة الخارجية:

أولاً: البيئة الطبيعية:

تشمل البيئة الطبيعية كل ما يحيط بالفرد من ظروف مادية كالحرارة والضوء والهواء وتتناول موقع البلاد وما فيها من بحار وأنهار ومرافىء. فلذلك كله تأثير على الطبيعة الإنسانية. إذ تترك هذه الظروف آثارها على صحة الإنسان وحالته العقلية والخلقية «فالجسم الحي إذا لم تمده البيئة بحاجاته المناسبة له وقف نموه. وليست حياة الجسم إلا تفاعلاً بينه وبين بيئته، كذلك الشأن في الحياة العقلية فهي ليست إلا تفاعلاً بين العقل وما يحيط به فالعقل لا يبقى ولا يرقى إلا بتفكيره فيما حوله واستفادته من البيئة التي تحيط به» [1].

وقد أبان المفكرون منذ عهد بعيد تأثير هذه الظروف المادية في جوانب حياة الإنسان المختلفة وما للشمس والهواء والجبال وشواطىء البحار والأنهار والهضاب من تأثير في أحوال الإنسان الجسمية والعقلية والخلقية حتى ليمكن القول إن مكان ولادة الإنسان وإقامته ليحدد - إلى درجة ما - كثيراً من صفاته أنشيط عامل أم كسلان خامل أمتوحش أم متمدين إلى غير ذلك من صفات.

---

(١) أحمد أمين: كتاب الأخلاق - (مرجع سابق)، ص٤٦، ٤٧

وكان من أوائل من انتبه إلى تأثير البيئة الطبيعية في تشكيل الطبيعة الإنسانية وشخصية الإنسان عامة إخوان الصفاء وخلان الوفاء. فقد عقدوا في رسائلهم فصلاً بعنوان: «فصل في تأثير طبيعة البلدان في الأخلاق» قالوا فيه:

«واعلم يا أخي بأن ترب البلاد والمدن والقرى تختلف، وأهويتها تتغير من جهات عدة فمنها كونها في ناحية الجنوب أو الشمال أو الشرق أو الغرب، أو على رؤوس الجبال أو في بطون الأودية والأغوار أو على سواحل البحار أو شطوط الأنهار أو في البراري والقفار أو في الآجام والدحال، والأرض ذات الرملة والأرضين السباخ السهلة، أو في البقاع الصخرية والحجارة والحصا والرمال، أو في الأرضين السهلة والتربة اللينة بين الأنهار والأشجار والزروع والبساتين والزهر والنور وأيضاً فإن أهوية البلاد والبقاع تختلف بحسب اختلاف تصاريف الرياح... وهذه كلها تؤدي إلى اختلاف أمزجة الأخلاط، واختلاف أمزجة الأخلاط يؤدي إلى اختلاف أخلاق أهلها وطباعهم وألوانهم ولغتهم وعاداتهم وآرائهم ومذاهبهم وأعمالهم وصنائعهم وتدابيرهم وسياساتهم، لا يشبه بعضها بعضاً بل تنفرد كل أمة منها بأشياء من هذه التي تقدم ذكرها لا يشاركها فيها غيرها»[1].

ويستدل إخوان الصفاء على عظم تأثير الظروف الطبيعية في طبيعة الإنسان بقولهم: «والدليل على ما قلنا أن مزاج أبدان أهل البلدان الجنوبية من الحبشة والزنج والنوبة وأهل السند. فإنه لما كان الغالب على أهوية بلادهم الحرارة بمرور الشمس على سمت تلك البلاد في السنة مرتين سخنت أهويتها فحمي الجو فاحترقت ظواهر أبدانهم. واسودت جلودهم وتجعدت شعورهم لذلك السبب. وبردت بواطن أبدانهم وابيضت عظامهم وأسنانهم واتسعت عيونهم ومناخرهم وأفواههم بذلك السبب. وبالعكس في هذا حال

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء - عنى بتصحيحها خير الدين الزركلي - المكتبة التجارية الكبرى - ١٣٤٧هـ - ١٩٢٨جـ١ ص ٢٣٢، ٢٣٣

أهل البلدان الشمالية. وعلتها أن الشمس لما بعدت من سمت تلك البلاد، وصارت لا تمر عليها لا شتاء ولا صيفاً غلب على أهويتها البرد. وابيضت لذلك جلودهم وترطبت أبدانهم واحمرت عظامهم وأسنانهم وكثرت الشجاعة والفروسية فيهم. وسبطت شعورهم وضاقت عيونهم واستجنت الحرارة في بواطن أبدانهم لذلك السبب. وعلى هذا القياس توجد صفات أهل البلدان المتضادة بالطباع والأهوية، يكونون مختلفين في الطباع والأخلاق في أكثر الأمر وأعم الحالات »(١).

ومن العلماء الذين اهتموا بدرجة كبيرة - بدراسة تأثير الطبيعة في الطبائع - (ابن خلدون) ففي المقدمة ذكر تحت عنوان: « المقدمة الثالثة في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم » ما يلتقي وكثير مما ذكره إخوان الصفاء فقد قال ابن خلدون عن سكان الأقاليم المخصوصة بالإعتدال «سكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. . . وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الإعتدال لهم، فنجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وأقواتهم وصنائعهم، ويبعدون عن الإنحراف في عامة أحوالهم. . . أما الأقاليم البعيدة عن الإعتدال. فأهلها أبعد عن الإعتدال في جميع أحوالهم وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم»(٢).

ويصحح ابن خلدون ما شاع في البيئة الإسلامية آنذاك من أن السودان هم أولاد حام بن نوح. وقد اكتسبوا سواد ألوانهم من دعوة نوح على ولده حام بأن يجعل الله الرق في عقبه. ويعود بذلك اللون الأسود إلى تأثير العوامل الطبيعية فيقول: « وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح، اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه. وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص. . . وفي القول بنسبة

---

(١) المصدر السابق، جـ١ ص٢٣٣، ٢٣٤

(٢) ابن خلدون: المقدمة - المطبعة البهية المصرية - القاهرة - (بدون تاريخ)، ص٧١، ٧٢

السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات وذلك أن هذا اللون شمل أهل الأقاليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب. فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر، ونظير هذين الاقليمين فيما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس. شمل مكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال. إذ الشمس لا تزال بأنفهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور»[1].

ويبين العلامة ابن خلدون أن الإنسان إذا انتقل من بيئة طبيعية إلى بيئة طبيعية أخرى. تغيرت طبيعته بما يتناسب وهذه البيئة التي انتقل إليها. مبيناً أن العوامل الطبيعية تؤثر في الطبيعة الإنسانية بصورة مستمرة ودائمة فيقول: «وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام، وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب فتسود ألوان أعقابهم. وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء. قال ابن سينا في أرجوته في الطب

بالزنج حرّ غير الأجسادا   حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت بياضا   حتى غدت جلودها بضاضا»[2]

وإذا كان للعوامل الطبيعية هذا الأثر في أجسام الناس. وألوانهم وحالة شعورهم وعظامهم وأسنانهم وغير ذلك مما أفاض في شرحه العلامة ابن

(١) ابن خلدون: المقدمة - (مرجع سابق) ص ٧٢، ٧٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.

خلدون فإن للعوامل والظروف الطبيعية أثراً بالغاً فيما يتعلق بأخلاق الإنسان وعلاقته بغيره من البشر. وسلوكه بصفة عامة. وفي ذلك تحدث ابن خلدون في المقدمة الرابعة تحت عنوان «المقدمة الرابعة في أثر الهواء في أخلاق البشر» فذكر أخلاق أجناس مختلفة وما يصدر عنهم في تعاملهم مع البيئة حركياً أم عقلياً أم إنفعالياً. وأعاد التأثير في تلك الأخلاق وذلك السلوك إلى البيئة الطبيعية وإلى طبيعة الإقليم الذي يسكن فيه الإنسان. فقال: «من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الردح الحيواني وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس هو انقباضه وتكاثفه... ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار، واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم. فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حراً. فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً ويجيء الطيش على أثر هذه. وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية. لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة. وقد نجد يسيراً من ذلك في البلاد الجزيرية»(١).

واستمر ابن خلدون في ذكر أخلاق الناس وطبائعهم معللاً ذلك بتأثير العوامل الطبيعية. فذكر أخلاق وطبائع أهل مصر وكيف غلب عليهم الفرح والخفة والغفلة عن العواقب حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم وعامة مآكلهم من أسواقهم. وذكر أخلاق وطبائع أهل فاس من بلاد المغرب تلك المتوغلة في التلول الباردة وكيف يرى أهلها مطرقين أطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب

(١) ابن خلدون: المقدمة - (مرجع سابق)، ص ٧٤، ٧٥.

الحنطة ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره. ثم يأمر بتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان لنجد في الأخلاق أثراً من عوامل الطبيعة [1].

ولم يهمل ابن خلدون الحديث عن أثر الغذاء من حيث نقصه ووفرته في البيئات المختلفة. إذ أن الأفراد في البيئة التي تعاني من نقص الغذاء سيحصلون على صفات وخصائص جسمية وعقلية وخلقية تختلف عن صفات وخصائص الأفراد الذين يعيشون في بيئات تتوفر فيها إمكانيات الغذاء.

فعقد ابن خلدون في مقدمة ما أسماه «المقدمة الخامسة في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم» وقال في تأثير خصب البيئة وجدبها في طبيعة الإنسان «ونجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش، فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الإنحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات وهذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم... والسبب في ذلك والله أعلم أن كثرة الأغذية ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد أقطارها في غير نسبة وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة، ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلنا وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة»[2].

وهكذا تؤثر البيئة الطبيعية تأثيراً قوياً في الطبيعة الإنسانية جسمياً وعقلياً وخلقياً وإنفعالياً وبالجملة تؤثر في جوانب حياة الإنسان المختلفة. لكن إذا

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (مرجع سابق) ص ٧٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

كان على كل باحث أن يسلم مبدئياً بتأثير الطبيعة في الإنسان فإن عليه أيضاً « أن يلاحظ في الوقت نفسه أن علاقة الإنسان بالطبيعة لم تكن علاقة (المنفعل المتأثر) فحسب بل هي علاقة (الفاعل المؤثر) أيضاً. فالإنسان ينفعل ويتأثر من الطبيعة من جهة ويفعل ويؤثر فيها من جهة أخرى. إنه يحاول التخلص من سيطرة الطبيعة بصور شتى، وإذا لم يتمكن من التخلص منها بصورة نهائية فهو يتوصل على كل حال إلى تخفيف تأثيراتها إلى حد كبير، كما أنه يحاول أن يسيطر عليها ـ إلى درجة ما ـ ويسعى إلى استخدام بعض قواها في صور شتى »[(١)].

وإذا كان الإنسان يعتمد في حياته ونهضته وحضارته اعتماداً كلياً على البيئة وما فيها من المصادر الطبيعية ولن يستطيع المحافظة على مستويات معيشته وأن يطور حياته ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية إلا إذا أحسن استغلال هذه المصادر وعمل على صيانتها، فالهواء وضوء الشمس والتربة والماء هي العناصر الأربعة التي لا يستطيع الإنسان أن يحيا بدونها. فإن عليه أن يحافظ على مصادر بيئته الطبيعية محاولاً استغلالها استغلالاً حكيماً.

ولا تعني المحافظة على المصادر الطبيعية وحسن استغلال كنوز الأرض التي وهبها الله لنا عملية إدخار للمستقبل ولكنها تعني الإستغلال الحكيم. وذلك أمر تربوي بالدرجة الأولى. فعلى الرغم من أن الدول قد سنت القوانين التي تنظم استغلال المصادر الطبيعية فإن القوانين وحدها لا تكفي. فإن صيانة المصادر الطبيعية مسألة تربوية، إذ تقوم التربية بتنمية سلوك الأفراد وتجعلهم يحترمون القوانين بوازع داخلي عندهم بل ويعملون على تطويرها إذا دعت الحاجة الى ذلك. كما أن على التربية أن تنمي مهارات الأفراد واتجاهاتهم في هذا المجال بحيث تصبح جزءاً من شخصياتهم[(٢)].

---

(١) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٣م، ص٣١١

(٢) محمد صابر سليم: البيئة الطبيعية كمادة دراسية في مناهج التعليم بالمدارس ـ بحث ضمن مجموعة بحوث مطبوعة في كتاب (الإنسان ـ البيئة ـ التنمية) تقدم به الباحث لأعمال الحلقة=

ثانياً: البيئة الإجتماعية:

تشمل البيئة الإجتماعية المؤثرات المختلفة التي يتعرض لها الفرد في المجتمع وتشكله تشكيلاً خاصاً وتؤثر في طبيعته وشخصيته على نحو ما، سواء كانت هذه المؤثرات معنوية كالتقاليد والمعتقدات والعلوم والأذواق والنظم والقوانين والآداب والأخلاق والفنون، أو كانت هذه المؤثرات مادية وهي كل ما انتجته المدنية من آلات وماكينات وبيوت ومدن وطرق إلى آخر ما هنالك من معالم الحضارة ووسائلها.

وهناك علاقة بين البيئة الإجتماعية وبين البيئة الطبيعية من حيث تأثير كل منهما في الطبيعة الإنسانية ذلك أن البيئة الإجتماعية «تعمل عمل العازل نوعاً ما بين الإنسان وبين الطبيعة. ولهذا السبب نجد أن عناصر البيئة الطبيعية لا تؤثر في أمور الإنسان إلا من خلال هذه البيئة الإجتماعية فنستطيع بذلك أن نقول إن تأثير البيئة الطبيعية في الإنسان يتبع الأحوال الإجتماعية ويتحول بتحولها. ولهذا السبب يترتب علينا أن نضع الأحوال الإجتماعية نصب أعيننا حتى عندما نحاول استكناه تأثيرات الطبيعة المحيطة بنا» (١).

وكل فرد تتصل أعماله بغيره له بيئته الاجتماعية «فما يأتيه من الأعمال وما يستطيع إتيانه منها معلق بآمالهم فيه ومطالبهم منه ورضاهم عنه أو سخطهم عليه، وما من مخلوق مرتبط بغيره يستطيع أن يؤدي أعماله الخاصة من دون أن يحفل بأعمال من يعيش بين ظهرانيهم ويحسب حساباً لها لأنهم هم الذين يؤلفون الظروف الضرورية لتحقيق ميوله» (٢).

= الدراسية العربية عن الظروف البيئية وعلاقتها بخطط التنمية في الدول العربية. عقدتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بجمهورية السودان الديمقراطية ـ الخرطوم في الفترة من ٥-١٢ فبراير (شباط) ١٩٧٢م، ص١٤٠-١٤٢

(١) ساطع الحصري: (مرجع سابق)، ص١٣٢

(٢) جون ديوي: الديمقراطية والتربية ـ نقله إلى العربية د. متى عقراوي وزكريا ميخائيل الطبعة الثانية ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م، ص١٣

ويبدو تأثير البيئة الإجتماعية في طبيعتنا الإنسانية في تأثيرها الكبير على نمونا «فعن طريق الاحتكاك (التعامل الإجتماعي) نتعلم اللغة والتقاليد والدين والقيم وطرق التعامل مع الحياة ومشكلاتها. وكل مجموعة من الناس تنمي نماذج خاصة لحضارتها الإجتماعية وفق الطريقة التعليمية الخاصة لأعضائها منذ الصغر. إن هذا الإتجاه يميل إلى جعل جميع الأفراد متشابهين إلى حد ما. وإن سلوكهم الإجتماعي يكون وفق الطريقة التي تعلموا بها هذا السلوك» (١).

وأثر البيئة الإجتماعية في طبيعتنا الإنسانية قد يبلغ من الخفاء والتغلغل أن يؤثر في كل عرق من عروق تفكيرنا وخلقنا. وقد خص (جون ديوي) بعض النواحي التي يظهر فيها هذا التأثير ظهوراً واضحاً من ذلك (٢):

١ ـ تكوين العادات اللغوية: فأساليب الكلام الأساسية والجانب الأكبر من المفردات اللغوية تتكون في سياق الحياة المعتادة باعتبارها ضرورة إجتماعية لا أدوات موضوعة من أجل التعلم. والطفل ـ كما يقول الناس بحق ـ يتعلم لغة أمه.

٢ ـ الآداب الإجتماعية: إن الضرورة كما نعلم أشد فعلاً في النفس من النصيحة. وعلى حد قول الناس إن السجايا الطيبة تنشأ عن التربية الطيبة. أو قل إنها هي التربية الطيبة، وإنما تكتسب التربية الفاضلة إذا رضتا النفس على حيازتها بالعمل وذلك بالاستجابة إلى بواعثها الاعتيادية لا باقتباس المعلومات عنها وعلى الرغم من الجهود المقصودة المستديمة في تعليم الأفراد وتقويم سلوكهم. فإن الجو والروح المحيطان بهم يبقيان أقوى العوامل المؤثرة في تكوين آدابهم. وما الآداب الإجتماعية سوى الأخلاق مصغرة. أما السمت الأعلى من الأخلاق فالتعليم المقصود لا يكاد يكون

(١) دحّام الكيال: دراسات في علم النفس ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الأنوار ـ الرياض ـ ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠م، ص١٣١

(٢) جون ديوي: الديمقراطية والتربية ـ (مرجع سابق)، ص١٨-٢٠

قوي الأثر إلا على قدر مطابقته لسيرة الأفراد الذين يكونون بيئة الطفل الإجتماعية . .

٣ ـ الذوق السليم وتقدير الجمال: فالعين اذا دامت بإزائها المناظر المتناسقة الجميلة الألوان والصور انتهى ذلك بطبيعة الحال إلى تكوين معيار للذوق. أما إذا غشيت العين بيئة مبرقشة مبهرجة قليلة الترتيب انحط الذوق وذوى كما ينعدم حب المرء للجمال في الوسط القحل.

وهناك شيء آخر أدنى إلى أن يكون مزيجاً من هذه النقاط الثلاث من أن يكون نقطة رابعة قائمة بذاتها وهي أن الأوضاع التي يدرج عليها الإنسان هي التي تصوغ أعمق معاييره في الحكم على قيم الأشياء.

ويهتم الإسلام بالبيئة الإجتماعية اهتماماً بالغاً لأثرها في تشكيل الفرد عن طريق مؤثراتها المختلفة. وقد أشار القرآن الكريم في مواطن متعددة إلى أهمية هذه البيئة الإجتماعية في إكساب الفرد الفضائل والسجايا الطيبة من ذلك حكاية القرآن الكريم عن قوم مريم في عتابهم للعذراء عليها السلام وعجبهم من أن تأتي فعلاً ـ في رأيهم ـ يخالف ما ساد في بيئتها الإجتماعية من فضائل قال تعالى: ﴿**قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فرياً، يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغياً**﴾(١) يقول ابن كثير في تفسير ذلك: « أي أنت من بيت طاهر معروف بالصلاح والعبادة والزهادة فكيف صدر هذا منك » (٢).

وفي أحاديث كثيرة ينبه الرسول ﷺ إلى أثر البيئة الإجتماعية في تشكيل السلوك نتيجة للمصاحبة. فيقول ﷺ فيما يرويه أبو داود « مثل الجليس الصالح كمثل صاحب المسك إن لم يصبك منه شيء أصابك منه ريحه، ومثل

(١) سورة مريم: الآيتان ٢٧، ٢٨

(٢) ابن كثير (إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي): تفسير القرآن العظيم ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ حلب ـ سوريا ـ ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م جـ٣ ص ١١٨

الجليس السوء كمثل صاحب الكير إن لم يصبك سواده أصابك .دخانه»[1] وقال عليه الصلاة والسلام « لا تصاحب إلا مؤمناً ولا يأكل طعامك إلا تقي »[2] ذلك أن الإنسان عن طريق هذه المصاحبة يكتسب قيماً ومعايير يجعل منها موازين يزن بها أفعاله كما يتخذها هادياً في سلوكه. كما تؤثر هذه المصاحبة في عادات الفرد. فقد تحدث بعض التعديل على عادات معينة عنده. أو تلغي بعض هذه العادات أو تكسبه عادات جديدة.

وقد أدرك المربون المسلمون منذ زمن بعيد أن الطفل حين يشارك الجماعة في أعمالها مشاركة حقيقية تتعدل دوافعه فينشط ويعمل لا بقصد أن توافق أعماله أعمال الجماعة بل لأن الدوافع والعواطف التي تحركه للعمل هي نفس الدوافع والعواطف التي تحركهم. ومن هنا كان لا بد أن نوفر للطفل بيئة تستثيره وتقوي استطلاعه وتدفعه إلى النشاط وتكسبه معايير صادقة للحكم على الأشياء وأن نبعده قدر المستطاع عن قرناء السوء. يقول إخوان الصفاء في تأثير البيئة الإجتماعية في أخلاق الأطفال وتشكيل طبيعتهم بوجه عام « إن كثيراً من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح وتربوا معهم تطبعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم، وهكذا أيضاً كثير من الصبيان إذا نشأوا مع النساء والمخانيث والمعيوبين وتربوا معهم تطبعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم، إن لم يكن في كل الخلق ففي بعض، وعلى هذا القياس يجري حكم سائر الأخلاق والسجايا التي يتطبع عليها الصبيان منذ الصغر، إما بأخلاق الآباء والأمهات أو الأخوة والاخوات، والأتراب والأصدقاء والمعلمين والأساتذة المخالطين لهم في تصاريف أحوالهم »[3].

---

(١) سنن أبي داود: (مرجع سابق)، جـ٤ ص٣٥٨

(٢) المصدر السابق، جـ٤ ص ٥٢٩

(٣) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ دار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٧ م، المجلد الأول ـ القسم الرياضي ص٣٠٧

كما اهتم ابن خلدون بوجه خاص - في مقدمته - بالعوامل الإجتماعية وتوسع وتعمق في دراسة تأثير هذه العوامل في تكوين الطبائع والسجايا الخلقية والعقلية. ورأى أن خصال البأس والشجاعة والإنقياد والطاعة وجميع مذمومات الخلق ومحموداته حتى الذكاء والكياسة والفطنة والنباهة كلها تتأثر من الحياة الإجتماعية تأثراً شديداً. ويأتي هذا التأثير - في نظر ابن خلدون - من النحلة المعاشية في الدرجة الأولى[1] يقول ابن خلدون « إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله »[2].

أما كيفية تأثير النحلة المعاشية في الطبائع « فيوضحها ابن خلدون بفعل افعولتين نفسيتين مهمتين:

الأولى: الألفة والاعتبار.

والثانية: الممارسة والمران.

إن أثر الألفة والاعتياد في طبائع الإنسان يقرره ابن خلدون بالعبارات التالية (إن النفس إذا ألفت شيئاً صار من جبلتها وخلقها) (وإذا ألف الإنسان بعض الأحوال صار ذلك له خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة).

أما أثر الممارسة والمران في زيادة قابليات الإنسان فيقرره ابن خلدون بالعبارات التالية:

(إن الأفعال لا بد من عود آثارها على النفس) (العلوم والصنائع يحصل منها زيادة علل) (كل صناعة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً).

---

(١) ساطع الحصري: (دراسات عن مقدمة ابن خلدون - (مرجع سابق)، ص٣٢٢

(٢) ابن خلدون: المقدمة (مرجع سابق)، ص١٠٤

إن النحلة المعاشية تولد بعض الطبائع والسجايا الخاصة بفعل هاتين الأفعولتين النفسيتين. فإن الحياة الإجتماعية ـ ولا سيما النحلة المعاشية ـ تحمل الأفراد على القيام ببعض الأعمال والأفعال. وتكرر هذه الأفعال والأعمال طول حياة الأفراد بل على مدى الأجيال والأحقاب يؤدي إلى ترسيخ بعض القوى. وكل ذلك يعني تكوين بعض الطبائع والسجايا، وتتزيد بعض القوى والقابليات »(١).

واهتم المربون المسلمون ـ إهتماماً خاصاً ـ بالبيئة الإجتماعية التي تشكلها (جماعة الرفاق). تلك الجماعة التي تيسر للطفل القيام بأدوار إجتماعية متعددة. وتكسبه الإدراك والوعي بالقيود التي تفرضها حياة الجماعة على الفرد باعتبار أن هذه الجماعة أداة من أدوات الضبط لسلوك أعضائها. فيذكر ابن سينا ضرورة أن يكون مع الصبي صبية « حسنة آدابهم مرضية عاداتهم، فإن الصبي عن الصبي ألفن وهو عنه آخذ وبه آنس» « فإنه يباهي الصبيان مرة ويضبطهم ويأنف عن القصور عن شأوهم مرة... ثم إنهم يترافقون ويتعارضون الزيارة ويتكارمون ويتعاوضون الحقوق وكل ذلك من أسباب المباراة والمباهاة والمساجلة »(٢).

وثمة حقيقة أشار إليها ابن سينا في قوله: « الصبي عن الصبي ألفن وهو عنه آخذ وبه آنس» وأشار إليها الجاحظ بقوله « الصبي عن الصبي أفهم وبه أشكل »(٣) هذه الحقيقة هي الأولوية التي تتمتع بها جماعة الرفاق في عقل الطفل وكيف أن هذه الجماعة تمارس درجة من الضبط أكبر مما تمارسه غيرها من الجماعات.

وقد أشار ابن سينا إشارة صريحة إلى أثر الوسط الاجتماعي في جماعة الرفاق في طبيعة

---

(١) ساطع الحصري: (مرجع سابق)، ص٣٢٢، ٣٢٣

(٢) ابن سينا: كتاب السياسة (التدبير) ـ نشره الأب لويس معلوف ـ مجلة المشرق البيروتية ـ السنة التاسعة ـ الأعداد (٢١-٢٣) ـ ١٩٠٦ م، ص١٠٧٤، ١٠٧٥

(٣) الجاحظ: كتاب المعلمين (مطبوع بها من كتاب الكامل في اللغة والأدب للمبرد) ـ الطبعة الأولى مطبعة التقدم العلمي ١٣٢٣هـ، جـ١ ص ٢٦

الطفل من حيث لغته وتفكيره والمعايير التي يحكم بها على الأشياء فيذكر أن الطفل خلال أنشطة المختلفة مع جماعة الرفاق « يحادث الصبيان والمحادثة تفيد إنشراح العقل وتمل منعقد الفهم لأن كل واحد من أولئك إنما يتحدث بأعجب ما رأى وأغرب ما سمع فتكون غرابة الحديث سبباً للتعجب، والتعجب منه سبباً لحفظه وداعياً إلى التحدث به » (١).

وقد لقيت الأسرة باعتبارها البيئة الإجتماعية الأولى التي ينشأ فيها الطفل وفيها تتم عملية التطبيع الإجتماعي للجيل الجديد عن طريق إدخال التراث الثقافي في تكوينه وتوريثه إياه بتعليمه نماذج السلوك المختلفة في المجتمع الذي ينتسب إليه، وتدريبه على طرق التفكير السائدة فيه. وغرس العقيدة في نفسه. لقيت الأسرة غاية عناية الإسلام واهتمامه.

ويبدو اهتمام الإسلام بالأسرة كبيئة إجتماعية تقوم بأهم أدوار التنشئة الإجتماعية فيما يلي:

١ ـ تقدير الإسلام لقيمة عامل الوراثة والصفات الخلقية التي تنحدر من الآباء إلى الأبناء جيلاً بعد جيل (٢).

٢ ـ تقدير الإسلام لقيمة السنوات الأولى من عمر الفرد وأثرها في تكوين شخصيته. ودور الأسرة في تعليم الطفل المعايير الخلقية والتحريمات وتعليمه العادات والعرف والظواهر الإجتماعية المختلفة. والأسرة أول من يقدم للطفل ذلك التراث الإجتماعي الذي تسلمته من الأجيال السابقة. فمنذ نعومة أظفاره يبدأ الوالدان والمحيطون به في الأسرة تعليمه آداب المجتمع الإسلامي ليستطيع العيش فيه. من ذلك العادات المتعلقة بالطعام والشراب (٣) وآداب السلام (٤) والاستئذان (٥) وآداب

---

(١) ابن سينا: السياسة (مرجع سابق)، ص١٠٧٤، ١٠٧٥
(٢) ارجع إلى الكتاب: الوراثة ص (   )
(٣) ارجع إلى الكتاب: تنمية العادات الصحية ص(   )
(٤) صحيح مسلم: (مرجع سابق)، جـ٢ ص٢٦٢
(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة

المجالس [1] إلى غير ذلك من آداب الحديث والتعاون والإيثار وغيرها ممن ينتقل من الكبار في الأسرة إليه.

٣ ـ تقدير الإسلام لدور الأسرة في تلقين الطفل دروس الدين الأولى وغرس العقيدة في نفسه قال النبي ﷺ: «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» [2] ومعروف أن الطفل يبدأ النظر إلى دينه نظرة موضوعية بالإتصال بأفكار الآخرين من أفراد أسرته.

٤ ـ تقدير الإسلام لدور الأسرة في تعليم الطفل أول دروس الحب للآخرين بما يلمسه من حب والديه له وأول دروس الكراهية لكراهيتهما لمن يؤذيه أو يضره. وقد رأينا حرص الإسلام على أن يكون جو الأسرة سعيداً مشبعاً بالعطف والود والرحمة لتنمو وجدانات الطفل نمواً متزناً [3].

٥ ـ تقدير الإسلام لدور الأسرة في تعليم الطفل التفرقة بين الصواب والخطأ والحسن والقبيح حيث «يمدح بكل ما يظهر منه من خلق جميل وفعل حسن ويكرم عليه» [4] ويعاقب على كل ما ينافي الآداب والأخلاق فيعرف وجه الحسن من القبح فيدرج على اختيار الحسن دائماً ويعرف ما يجوز وما لا يجوز وما يجب عليه فعله وما ينبغي له تركه. كما يعرف كيف يكسب رضا الأسرة وكيف يتجنب سخطها ومن ثم كيف يكتسب رضا مجتمعه وكيف يتجنب سخطه.

وللإسلام توجيهات لكل وسط إجتماعي يتفاعل معه الفرد المسلم إدراكاً منه أن لكل وسط إجتماعي تأثير ما على طبيعة الفرد وشخصيته. وأن الفرد تعامله مع هذا الوسط الإجتماعي يكتسب قيماً ومعايير تتفق وأهداف هذا

---

(١) المصدر السابق، جـ٢ ص٢٦٢

(٢) المصدر السابق، جـ٢ ص٤٥٨

(٣) ارجع إلى الكتاب ـ البيئة الداخلية ص(   )

(٤) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين ـ (مرجع سابق)، جـ٣ ص٧٣

الوسط الإجتماعي ويعدل من ميوله واتجاهاته وعواطفه ليستطيع التوافق والتكيف معه.

ثالثاً: البيئة النفسية:

كما تؤثر البيئتان الطبيعية والإجتماعية في طبيعة الإنسان وفي تشكيل شخصيته، تؤثر الظروف النفسية التي تحيط بالفرد في طبيعته وفي تكوينه تأثيراً بالغاً. فالفرد الذي يعيش في بيئة تشبع حاجاته النفسية تختلف طبائعه وأخلاقه وسلوكه جميعاً عن الفرد الذي يعيش في بيئة لا تشبع هذه الحاجات.

«وتدل أبحاث (كانون) W.B. Cannon التي أعلنها سنة ١٩٣٢ في كتابه (حكمة البدن) على أن استمرار حياة الكائن تقوم في جوهرها على اعتماده على بيئته في إشباع حاجاته الفسيولوجية كالطعام والهواء وحاجاته النفسية كالأمن والمحبة. ويؤدي حرمان الكائن من إحدى الحاجات إلى ارتفاع مستوى نشاطه حتى يتمكن من تحقيق الحاجة التي يرغب فيها. وإذا استمر الحرمان استمر تبعاً له النشاط حتى حين، ثم يضعف الكائن وتفتر همته ونشاطه، ويمضي في طريق الفناء»[١].

وتعّرف الحاجة بأنها «كل العوامل والملابسات المختلفة التي تنشأ من بيئة الكائن الحي. ثم ترتبط به ارتباطاً يساعده على احتفاظه بحياته وصحته الجسمية والنفسية، والسير به قدماً في طريق التكامل السوي»[٢].

واختلف الباحثون في هذه الحاجات التي تمثل دوافع للسلوك. فقدّم (ماسلو) الحاجات في شكل هرم جعل قاعدته الحاجات الفسيولوجية. تعلوها الحاجة إلى الأمن والطمأنينة ثم الحاجة إلى الحب ثم التقدير أو القيمة

---

(١) فؤاد البهي السيد: علم النفس الإجتماعي ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٥٤م، ص٢١٥

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة

ثم تحقيق الذات، وأخيراً الرغبة في المعرفة والفهم [1].

غير أن البعض يرى أن هذه الحاجات هي: « الحاجة للأمن والحاجة للمحبة والحاجة للتقدير والحاجة للحرية والحاجة إلى النجاح والحاجة إلى سلطة ضابطة أو موجهة » [2].

وقد تغالى بعض الباحثين في عدد هذه الحاجات حتى « وصلت عند (موري) H.A. Murray إلى ٢٩ حاجة نذكر منها على سبيل المثال: الحاجة إلى المعرفة والحاجة إلى التنظيم والحاجة إلى التغذية والحاجة الجنسية والحاجة إلى اللعب والحاجة إلى السيطرة » [3].

على أنه لم يكن بين الباحثين خلاف كبير في أن الحاجة إلى الأمن من أهم الحاجات النفسية إن لم تكن أهمها على الإطلاق لتأثيرها الكبير في الطبيعة الإنسانية من حيث نمو الإنسان وسلوكه. والرغبة « في الأمن رغبة أكيدة ولا يتقدم طفل بسهولة في ميدان ما إلا إذا اطمأن وشعر بالأمن في شؤونه الحيوية. وفقدان الأمن يترتب عليه القلق والخوف وعدم الاستقرار » [4].

ولا تقتصر الحاجة للأمن على الأطفال فكل فرد يسعى إلى أن يكون آمناً مطمئناً في إحدى المظاهر التالية:

« (أ) الغاية التي يسعى لبلوغها:

(ب) الوسيلة التي يتبعها لبلوغ تلك الغاية

---

(١) Karl c. Gavrison. Robert A. Magoon: Educational psychology An Integrotion of Psychology and Educational Practices' A Bell and Howell Company Columbus ohio. 1972. P.199

(٢) عبد العزيز القوصي: أسس الصحة النفسية ـ الطبعة السابعة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٦٩ م، ص ٤٨.

(٣) فؤاد البهي السيد: علم النفس الإجتماعي ـ (مرجع سابق)، ص٢١٩

(٤) عبد العزيز القوصي: محاضرات في علم النفس ـ الطبعة الأولى ـ دار الشرق للطبع والنشر ـ ١٩٤٧ م، ص١٥٣

(جـ) المهنة التي يرتزق منها

(د) العلاقات الإجتماعية التي تصله بالأفراد المختلفين وبالثقافة القائمة » (١).

ويهتم الإسلام بالبيئة النفسية إهتماماً بالغاً حيث يرى إن إشباع حاجات الفرد النفسية في بيئته يسمح لإمكاناته المختلفة من التفتح ولقدراته واستعداداته من الإكتمال.

ويولي الحاجة إلى الأمن غاية عنايته. فإذا كان الطفل يولد عاجزاً ضعيفاً لا يقدر على شيء قال تعالى: **﴿الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة﴾** (٢). فهذا الضعيف العاجز لن يكتب له البقاء ولن يستمر في نموه إلا إذا أحيط بالأمان. والطفل في باكورة حياته يشتق الأمن من والديه وترتبط الحاجة إلى الأمن في طفولته الباكرة بالحاجات الفسيولوجية ويتوقف أمنه على ما يلقاه من إشباع لهذه الحاجات. وقد رأينا موقف التربية الإسلامية من إشباع هذه الحاجات الأساسية كالحاجة إلى النوم والحاجة إلى تنظيم درجة الحرارة والحاجة إلى الإخراج والحاجة إلى الغذاء المناسب (٣) والطفل إذا أشبعت البيئة له هذه الحاجات اطمئن لأفراد أسرته ومن ثم يطمئن لنفسه ثم لحياته بكل ما يضطرب فيها من أحداث.

ويؤكد الإسلام في بيئة الطفل النفسية على قيمة حنان الأم فهو أمر لازم لإحساسه بالأمن ولثقته بأمه التي يشتق منها ثقته بنفسه وبالمجتمع بأسره. وقد اثنى النبي ﷺ على نساء قريش لحنانهن على أولادهن فقال ﷺ « نساء قريش خير نساء. . . أحناء على طفل » (٤).

---

(١) فؤاد البهي السيد: علم النفس الإجتماعي - (مرجع سابق)، ص٢١٧

(٢) سورة الروم: آية رقم ٥٤

(٣)) ارجع إلى الكتاب إشباع الحاجات الأساسية، ص(   )

(٤) صحيح البخاري بحاشية السندي - (مرجع سابق)، جـ٢ ص٢٥٣

وثمة أمر هام في إشباع حاجة الطفل إلى الأمن قد تنبه إليه علماء المسلمين منذ عهد بعيد. وهو نظام الطفل على التدريج لا دفعة واحدة. يقول ابن قيم الجوزية، إن أم الطفل « إذا أرادت فطامه أن تفطمه على التدريج ولا تفاجئه بالفطام وهلة واحدة. بل تعوده إياه وتمرنه عليه لمضرة الانتقال عن الإلف والعادة مرة واحدة »(١) ويوضح ابن الجزار القيرواني (من علماء القرن الرابع الهجري) كيفية الفطام التدريجي بقوله « تنقص من لبنه وتعوده الفطام وتمرنه عليه كي لا يضره الانتقال بغتة »(٢). والتدرج في فطام الطفل أمر « هام جداً للصحة النفسية للطفل ذلك لأن الفطام المفاجىء يمثل عملية حرمان قاسية لا يزال الرضيع أصغر من أن يتحملها. كما أن الفطام المفاجىء قد يكوّن عند الطفل بعض الميول العدوانية إزاء العالم الخارجي الذي يعتبر مسؤولاً في نظره عن حرمانه من صدر أمه»(٣).

وفي البيئة النفسية يحرص الإسلام على عدم حرمان الطفل من أمه بالتفريق بينهما فذلك يزلزل أمنه خصوصاً في سنوات حياته الأولى مما يؤثر في طبيعته وتشكيل شخصيته. وقد توعّد رسول الله ﷺ من فعل ذلك بسور العاقبة «فعن أبي أيوب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من فرق بين والدة وولدها فرّق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة»(٤) وقال ﷺ: «ملعون من فرّق بين والدة وولدها»(٥) حتى إذا عجز الوالدان عن إقامة علاقة أسرية سليمة فافترقا فإن الإسلام يوجب للأم حق حضانة الصغير حتى لا يحرمه منها في سنوات طفولته الأولى منعاً لإصابته بالإنطواء والقلق وعدم القدرة على تكوين

---

(١) ابن قيم الجوزية: تحفة المودود بأحكام المولود - (مرجع سابق)، ص١٨٤

(٢) ابن الجزار القيرواني: سياسة الصبيان وتدبيرهم - (مرجع سابق)، ورقة ٤أ

(٣) أحمد زكي صالح: علم النفس التربوي - الطبعة التاسعة - مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٦م، ص١٤٣

(٤) الإمام المنذري: الترغيب والترهيب - (مرجع سابق)، جـ٤ ص٥١

(٥) المصدر السابق، جـ٤ نفس الصفحة.

علاقات صحيحة مع الآخرين. فقد ورد أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: «يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي له سقاء وإن أباه طلقني وزعم أنه ينتزعه مني، فقال لها رسول الله ﷺ: أنت أحق به»(١).

ويعمل الإسلام على أن تكون البيئة النفسية للطفل بيئة مفعمة بالحب. فلكي يشعر الطفل بالحب إزاء العالم عليه أن يعيش في أسرته ذلك الحب وأن يتعلمه داخل مجتمعه الصغير أي أسرته. وللإسلام وسائله المتعددة في التعبير عن الحب للطفل من ذلك تقبيله ومعانقته وحمله والدعاء له وإبداء روح العطف والحنو عليه (٢).

وتنال بقية الحاجات النفسية إهتمام الإسلام فيشعها جميعاً مما يترك آثاراً إيجابية على طبيعته وتكوين شخصيته فيشبع حاجته إلى التقبل. إذ الطفل يحتاج ـ لكي ينمو نمواً سليماً ـ إلى دفء القبول وإلى الإستجابات الودودة معه سواء منها ما يكون ذو طبيعية جسمية أو سيكولوجيه. فيشعر الطفل في بيئته بتقبل الجميع له وأنه في هذه البيئة مرغوب فيه غير منبوذ أو مضطهد أو مكروه.

فالإسلام يرى أن الطفل في حاجة إلى أن يكون محبوباً مقبولاً من الوالدين والآخرين بغض النظر عن جنسه (ولد أو بنت) ويوجب أن تكون استجابة الوالدين نحو الطفل أياً كان جنسه استجابة طيبة فلا ينبغي للمسلم أن تتجه استجاباته الانفعالية المفعمة بالحب نحو الذكور من الأطفال ولقد « كانت السيدة عائشة رضي الله عنها إذا ولد فيهم مولود ـ يعني في أهلها ـ لا تسأل غلاماً ولا جارية، تقول خلق سوياً، فإن قيل نعم، قالت الحمد لله

---

(١) الإمام الشوكاني: نيل الأوطار ـ (مرجع سابق)، جـ٦ ص٣٢٩

(٢) إرجع إلى الإمام البخاري: الأدب المفرد ـ (مرجع سابق)، ص٣٣، ١١٢، ١١٤، ١٨٤ ـ وصحيح مسلم. (مرجع سابق)، جـ٢ ص٣٢٥ وسنن أبي داود ـ (مرجع سابق)، جـ٤ ص ٤٧٦

رب العالمين » [١] بل لعل الإسلام يولي البنت ـ وهي الجنس الضعيف في نظر كثير من الناس ـ عناية خاصة فيقول ﷺ« من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر ولده عليها ـ يعني الذكور ـ أدخله الله الجنة » [٢]. ويمنع الإسلام أن تدور اتجاهات الوالدين حول التسليم بتفضيل الذكر وامتيازه. ولقد ساوى المسلمون بين الذكر والأنثى في القيمة الإنسانية فقد « دخل عمرو بن العاص على معاوية وعنده ابنته عائشة. فقال: من هذه يا أمير المؤمنين؟ قال: هذه تفاحة القلب. قال: انبذها عنك، فإنهن يلدن الأعداء ويقربن البعداء ويورثن الضغائن. قال: لا تقل يا عمرو ذلك، فوالله ما مرّض المرضى، ولا ندب الموتى، ولا أعان على الإخوان إلا هن، فقال عمرو: يا أمير إنك حببتهن إليّ » [٣].

وتبدو قيمة البيئة النفسية ودورها الخطير في تشكيل الطبيعة الإنسانية خصوصاً مع الأطفال المصابين بعجز أو قصور لأسباب خلقية أو مرضية. والإسلام يجنب هذا الطفل أن يكون موضع استهجان أو سخرية أو موازنة ومقارنة مع غيره من الأطفال الأسوياء. وفي هذا الصدد يحرم الإسلام النبذ بالقول والفعل. قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب﴾** [٤] وقال الرسول ﷺ: «لا تؤذوا المسلمين ولا تعيرهم ولا تتبعوا عوراتهم» [٥] وفي هذا الصدد أيضاً حرّم الإسلام تفضيل الأطفال الأسوياء عليهم فقال ﷺ: « اعدلوا بين

---

(١) الإمام البخاري: الأدب المفرد ـ (مرجع سابق)، ص١٨٤

(٢) الإمام المنذري: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ـ (مرجع سابق)، جـ٤ ص١٣٧

(٣) شهاب الدين الابشيهي: المستطرف في كل فن مستطرف ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص١٢

(٤) سورة الحجرات: آية رقم ١١

(٥) ابن الربيع الشيباني: تيسير الوصول ـ (مرجع سابق)، جـ٣ ص٣٥

أولادكم » (١) وقال عليه السلام: « إن الله يحب أن تعدلوا بين أولادكم حتى في القبل » (٢) ولقد عرف المسلم دائماً أن العاجز من أبنائه أولى بحبه ورعايته من غيره من الأبناء فقد « قيل لرجل أي ولدك أحب إليك؟ قال: صغيرهم حتى يكبر، ومريضهم حتى يبرأ وغائبهم حتى يحضر » (٣).

ولعل الطفل اليتيم يكون أحوج الأطفال إلى بيئة نفسية تتقبله وتشعره بالأمن والتقدير. والإسلام بتعاليمه يهيىء له هذه البيئة النفسية ففي حشد من الآيات والأحاديث يدعو الإسلام إلى تهيئة الظروف النفسية الملائمة لتربيته (٤) كذلك الطفل اللقيط. يحرص الإسلام على تهيئة البيئة النفسية التي تساعده على النمو السليم بحيث لا يشعر في تلك البيئة أنه مكروه مضطهد منبوذ للسقطة التي وقع فيها أبواه. قال تعالى: ﴿فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين﴾ (٥) وقد أعطى الإسلام للقيط ما أعطى الولد الشرعي من حقوق. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه « إذا أُتي باللقيط فرض له من بيت المال، وفرض له رزقاً يأخذه وليه كل شهر بقدر ما يصلحه. ثم ينقله من سنة إلى سنة. وكان يوصي بهم خيراً. ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال » (٦).

هذا إلى جانب توفير الإسلام للبيئة النفسية التي تشبع حاجة الطفل إلى التحصيل والنجاح والإنجاز.

---

(١) صحيح مسلم - (مرجع سابق)، جـ٢ ص٧

(٢) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال - (مرجع سابق)، جـ١٦ ص٤٤٥

(٣) شهاب الدين الأبشيهي: (مرجع سابق)، جـ٢ ص١٢

(٤) انظر: سورة البقرة آية رقم ٢٢٠، وسورة الفجر آية رقم ١٧، وسورة الضحى آية رقم ٧ وانظر الإمام البخاري: الأدب المفرد - (مرجع سابق)، ص٤٧،٤٨. وسنن أبي داود: (مرجع سابق)، جـ٤ ص٤٦٠

(٥) سورة الأحزاب: آية رقم ٥

(٦) البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): فتوح البلدان - تحقيق الدكتور صلاح الدين المجند - مكتبة النهضة المصرية - (بدون تاريخ)، القسم الثالث ص٢٥٢

فإذا كان الطفل يسعى دائماً إلى الاستطلاع «والبحث وراء المعرفة الجديدة حتى يتعرف على البيئة المحيطة به وحتى ينجح في الإحاطة بالعالم من حوله. وهذه حاجة أساسية في توسيع إدراك الطفل وتنمية شخصيته»[1] فإن العديد من المربين المسلمين قد أوصوا بضرورة تشجيع الكبار للطفل إذا استطاع أن ينجز عملاً له قيمة[2]. ويرى ابن جماعة أن المربي إذا رأى الفرد قد أنجز ما كلف به «شكره وأثنى عليه بين أصحابه ليبعثه وإياهم على الإجتهاد»[3] ذلك أن نجاح الفرد في إنجاز عمل يقوده إلى مزيد من النجاح.

غير أن إشباع هذه الحاجة لدى الفرد تقتضي تكليفه بما يستطيع أداءه من الأعمال، ولا يخرج عن حدود إمكاناته وذلك مبدأ يحرص عليه الإسلام. قال تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[4].

وقد رأينا في الحديث عن البيئة الإجتماعية كيف يحرص الإسلام على أن يتعلم الطفل في أسرته الضوابط والمعايير السلوكية ويكتسبها ويتشربها من خلال عملية التنشئة الإجتماعية تلك المعايير التي تشمل شعائر الدين وتعاليمه ومعاييره الأخلاقية وقيم وعادات وتقاليد المجتمع.

والطفل باكتسابه تلك المعايير السلوكية يشبع حاجة نفسية لديه تدعوه إلى تعلمها. ولا شك أن إشباع هذه الحاجة وتهيئة البيئة النفسية لذلك يترك آثاره الإيجابية على طبيعة الفرد وشخصيته وما يصدر عنه من سلوك.

غير أن إشباع هذه الحاجة للطفل يحتاج من الكبار المحيطين به

---

(١) حامد عبد السلام زهران: علم نفس النمو - (مرجع سابق)، ص٢٧١

(٢) انظر ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق - (مرجع سابق)، ص٢٠، والإمام الغزالي: إحياء علوم الدين - (مرجع سابق)، جـ٣ ص٧٣، وابن الحاج العبدري: مدخل الشرع الشريف (مرجع سابق)، جـ٤ ص٢٩٦، والأنباي (مرجع سابق)، ص٤

(٣) ابن جماعة (محمد بن إبراهيم بن سعدالله): تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم - نشر السيد محمد هاشم البدوي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٥٤ هـ، ص٥٤

(٤) سورة البقرة: آية رقم ٢٨٦

والمسؤولين عنه إلى كثير من الخبرة والصبر والفهم. وهو إلزام يفرضه الإسلام على الآباء والمربين جميعاً. قال عليه الصلاة والسلام: « إن الله سائل كل راع عما استرعاه حفظ أم ضيع حتى يسأل الرجل عن أهل بيته » (١).

ويرتبط بالحاجة إلى تعلم المعايير السلوكية ـ في البيئة النفسية ـ الحاجة إلى سلطة ضابطة مرشدة. فكما أن الطفل يفقد شعوره بالأمن إذا سلبت حريته وقيد استقلاله. فإنه بالمثل يفقد شعوره بالأمن إذا أطلقت حريته بلا ضوابط. وإذا خضع له أبواه مجيبين له كلْ طلباته. ويبدو تأثير ذلك في الطبيعة الإنسانية في أن هذا « السلوك الخضوعي من الآباء يؤدي إلى تكوين الغرور والثقة الزائدة بالنفس والعصيان وعدم إحترام السلطة عند الأطفال. فإذا ما ظهرت هذه الميول ظهوراً فعلياً في سلوك الأطفال فإنها قد تؤدي إلى سوء التكليف الشخصي والإجتماعي ويصبح الطفل نتيجة لهذا في حالة من التوتر الانفعالي تتميز بعدم الشعور بالأمان والكفاية » (٢).

وعلى هذا فالطفل بحاجة إلى سلطة الكبار « وإلى نظام يفرض عليه في أول الأمر كإطار للحياة المنظمة في البيت. كما أنه في حاجة إلى بعض الأوامر الملزمة والمعقولة التي تحد من نزعاته الاندفاعية ورغباته غير المرغوب فيها بشكْل يجعله يساير جو البيت والمجتمع الذي يعيش فيه » (٣).

ويدرك الإسلام دور البيئة النفسية في إشباع هذه الحاجة للطفل وأثرها في تكوين شخصيته. وأثر النظام الذي يفرض على الطفل في أول الأمر كإطار للحياة المنظمة في البيت وأثر الأوامر الملزمة المعقولة التي تحد من نزعاته واندفاعاته. يقول عمر بن أبي سلمة: « كنت غلاماً في حجر رسول الله

---

(١) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف. (مرجع سابق)، جـ٤ ص١٣٥

(٢) عثمان لبيب فراج: أضواء على الشخصية والصحة العقلية ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٧٠م، ص ١٣٤، ١٣٥

(٣)) فوزيه دياب: نمو الطفل وتنشئته بين الأسرة ودور الحضانة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٧٨م، ص١٠٢، ١٠٣

ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصفحة. فقال لي رسول الله ﷺ : يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك. فما زالت تلك طعمتي بعد » [1].

وإذا كانت « وظيفة الأسرة هي إعداد الطفل للعيش في العالم الكبير، وإذا ما نظرنا إليها من وجهة النظر هذه فإن الآباء هم من الكفلاء والأوصياء على الطفل. وهم مسؤولون عن إعداده لحياة الكبار الراشدين » [2] فإن الإسلام يحمل الآباء هذه المسؤولية لأنهم يمثلون في البيت المسلم السلطة الضابطة الموجهة. روى البخاري عن ابن أوس أنه سمع أباه يقول: « كانوا يقولون الصلاح من الله والأدب من الآباء» [3] وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول: « أدب ابنك فإنك مسؤول عنه ماذا أدبته وماذا علمته وهو مسؤول عن برك وطواعيته لك » [4] وكان يقال « من أدب ولده أرغم حاسده » [5].

وهكذا تلقى البيئة النفسية كل رعاية الإسلام واهتمامه لتأثيرها القوي الدائم في الطبيعة الإنسانية وفي تشكيل شخصية الفرد وتحديد أنماط سلوكه في مواقف الحياة المختلفة. وقد رأينا حرص الإسلام على وجود بيئة نفسية تشبع للفرد كل حاجاته النفسية إذ يتوقف على هذه الحاجات كثير من خصائصه.

وتتكامل البيئة الخارجية بأقسامها الطبيعية والإجتماعية والنفسية في توجيه الإمكانيات الوراثية الكامنة في الوليد. فالوليد إنسان به جميع الإمكانيات الموجودة لدى الراشد مع فارق واحد هو كونها إمكانيات لم تتفتح بعد.

---

(١) صحيح مسلم ـ (مرجع سابق)، جـ٢ ص٢٠٧

(٢) د. ق. سويفت: إجتماعيات التربية ـ (دراسة تمهيدية تحليلية) ـ ترجمة دكتور محمد سمير حسانين ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة سعيد للطباعة ـ طنطا ـ ١٩٧٧ م، ص٨٢

(٣) الإمام البخاري: الأدب المفرد ـ (مرجع سابق)، ص٣٦

(٤) ابن قيم الجوزية: تحفة المودود ـ (مرجع سابق)، ص١٧٧

(٥) المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد): الكامل في اللغة والأدب ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة التقدم العلمية بمصر ـ ١٣٢٣ هـ، جـ١ ص٣٨

وسوف تتفتح هذه الإمكانيات حين تستجيب لمثيرات البيئة المختلفة.

وقد رأينا من دراستنا لعاملي الوراثة والبيئة وأثرهما في الطبيعة الإنسانية. أن الإسلام لم يعوّل على واحد فقط من هذين العاملين فأرجع إليه التأثير في الطبيعة الإنسانية وأرجع إليه كل مظاهر النمو والسلوك الإنساني. بلْ قدّر الإسلام لكل من البيئة والوراثة دورها ورأى أنهما متكاملان في تكوين الشخصية. وهما يبدوان عملهما معاً منذ لحظة الحياة الأولى حين تتم عملية الاخصاب. ويستمران معاً في عمل متكامل حتى نهاية الحياة. فالكائن الحي يولد ومعه ميراث فطري قابل للعمل والنشاط. وهذا الميراث الفطري يمارس فعاليته ونشاطه نتيجة لاستجاباته الدائمة لكل ما في البيئة من مثيرات.

ولعل هذا التكامل بين البيئة والوراثة في تشكيل الطبيعة .الإنسانية يبدو في قول النبي ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه. كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء» (١) وفي رواية أخرى لمسلم «من يولد يولد على هذه الفطرة. كما تنتجون الإبل فهل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها» (٢) فالطبيعة الإنسانية ثمرة بذرها الوراثة وتربتها البيئة وسقياها التربية.

(١) صحيح مسلم: (مرجع سابق)، جـ٢ ص٤٥٨

(٢) المصدر السابق، جـ٢ ص٤٥٩

الفصل السادس

الطبيعة الإنسانية وقضية الحرية

- مفهوم الحرية

أولاً: حرية الاعتقاد

- مفهوم العقيدة
- الإسلام وحرية الإعتقاد
- التربية وحرية الإعتقاد

ثانياً: حرية الفكر والرأي

- الإسلام وحرية الفكر والرأي
- التربية وحرية الفكر والرأي

ثالثاً: حرية الإرادة

- حرية الإرادة في الفلسفة
- حرية الإرادة في الفكر الإسلامي
- المستشرقون ودعوى جبرية الإسلام
- لمن الإرادة للخالق أم للإنسان
- التربية وحرية الإرادة

الطبيعة الإنسانية وقضية الحرية

لا يستطيع البحث أن يمضي قدماً في فهم الطبيعة الإنسانية ما لم يتعرض لقضية الحرية وموقف الإنسان منها: تلك الحرية التي هي ـ من وجهة النظر الإسلامية ـ حق طبيعي للإنسان. بل هي فطرته التي فطره الله عليها. فإذا كانت رسالة الإنسان هي تحقيق الخلافة عن الله في الأرض. وقد أهلته طبيعته ـ كما سبق أن بينا ـ لحمل تبعات الخلافة وأمانة التكليف. فلا يمكن أن يكون لذلك معنى إذا لم يستند إلى حق أصيل في الحرية. وإلا فكيف يفهم الإنسان حمل الأمانة في قوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً**﴾ (١) ما لم يكن ذلك مقترناً بالحرية. فلو لم يكن الإنسان حراً لما ساغ أن يحمل الأمانة.

«وليس ثمة لفظ أكثر من الحرية وروداً على ألسنة الناس وشيوعاً في المناقشات والبحوث العامة التي تجري في التربية. وليس مثلها لفظ يدل بسهولة جذابة على ذلك اللون الخاص من الإصلاح الذي سرعان ما تجري به يراعة كل كاتب. ومع ذلك لم يقم أحد إلى اليوم يعرض معناها الأساسي عرضاً يعين على وضع الخطط العملية.

فكثيراً ما يتخذ لفظ الحرية شعاراً للدفاع عن آراء متضاربة بعض التضارب

---

(١) سورة الأحزاب: آية رقم ٧٢

ومضللة إلى مدى بعيد علقت بها من جراء كثرة ورودها في كلام عامة الناس، وفي الشعر والبلاغة والسياسة، ثم زج بها في ميدان التربية. حيث تكون واثقة كل الوثوق من أنها ستصادف استقبالاً حسناً مقروناً بالعطف والإجلال »[1] .

ولقد جرت العادة حين تتناول قضية الحرية أن يقتصر الحديث غالباً على حرية الإرادة الإنسانية. ويدور الحديث طويلاً حول جبرية الإنسان أو اختياره. أو بمعنى آخر الإجابة على هذا السؤال التقليدي: هل الإنسان مجبر على ما يفعل أم هو حر مختار؟ ولقد كان ذلك موضع خلاف شديد بين المفكرين في تقرير آرائهم تقريراً منهجياً. وثار بسبب مسألة الجبر والاختيار جدال عنيف بين الفلاسفة بعضهم مع بعض وبين رجال الدين وعلماء الأخلاق.

غير أن حرية الإرادة وجه من وجوه متعددة للحرية. أو معنى من معانيها الكثيرة. وحرية الإرادة إن كانت ترتبط بغيرها من وجوه الحرية أو معانيها. فليست هي مظهر الحرية الوحيد. وإن كانت من أوضح مظاهرها في سلوك الإنسان وحياته عامة وأكثر مظاهر الحرية تعقيداً وصعوبة.

والحق أن تناول أي معنى من معاني الحرية يقتضي بالضرورة تناولها جميعاً بطريق مباشر أو غير مباشر ذلك أن الحرية كل لا يتجزأ وهي في كليتها لا تقبل التقسيم. فإن كانت هناك تقسيمات متعددة للحرية كحرية العقيدة وحرية الرأي وحرية الملكية والتصرف وحرية الإرادة فذلك تقسيم ربما كانت ضرورة الدراسة داعيه ودافعه. وإن كانت جميعاً يجمعها كل واحد هو الحرية بمعناها الشامل.

وقد يكون من الصعب تناول كل أنواع الحريات. فذلك أمر لا تسعه هذه الإلمامة السريعة والموجزة بقضية الحرية لذا سيتناول البحث من معاني

---

(١) و.ج. ماك كالستر: نشأة الحرية في التربية ـ ترجمة أمين مرسي قنديل ـ مراجعة محمد بدران ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٤٩ م، جـ١ ص ١

الحرية حرية الاعتقاد وحرية الرأي والفكر وحرية الإرادة بأعتبار أنها من أوضح معاني الحرية مظهراً في حياة الإنسان ومن أقواها تأثيراً في الطبيعة الإنسانية. وباعتبار أن هذه الحريات تنعكس في كل معنى من معاني الحرية. بل في كل مظاهر السلوك الإنساني.

وإذا كان من وظائف التربية المتعددة تنمية مفهوم الحرية لدى الإنسان وتدريبه على ممارستها ممارسة عملية في مواقف الحياة المختلفة. فإن هذه المعاني للحرية (حرية الاعتقاد وحرية الرأي والفكر وحرية الإرادة) يصبح تنمية مفهومها لدى الفرد وتدريبه على ممارستها هدفاً حيوياً للتربية. فالتربية ينبغي أن تهدف إلى أن يصبح الإنسان بحيث يعتقد ما يثبت باليقين والقطع لديه صدقه. كما ينبغي أن تهدف إلى أن يصبح الإنسان بحيث يمكن أن يقول ما شاء أن يقوله في حرية تامة لا يمسكه عن ذلك إلا وازع الدين أو وازع الخلق كما ينبغي أن تهدف إلى تدريب العقل على أساليب التفكير السليم وأن يمارس ذلك في مواجهة مشكلاته. والتربية بعد ذلك ينبغي أن تهدف إلى أن تصدر نشاطات الإنسان المختلفة وسلوكه كله عما اعتقد بيقين وأعمل فيه عقله بحثاً ودراسة بأسلوب علمي وفي إطار من الحرية.

على أننا قبل أن نتناول هذه الحريات. وموقف الإسلام منها ودور التربية في تنمية ودعم مفاهيمها وتدريب الفرد على ممارستها. يحسن بنا أن نتعرف على مفهوم الحرية. فإذا ما تحدد تعريف الحرية أمكن التعرف على أثرها في الطبيعة الإنسانية. كما أمكن التعرف على موقف الإسلام منها:

مفهوم الحرية:

عرّف الكثيرون الحرية تعريفات لا تقع تحت حصر. وذهبوا في ذلك مذاهب شتى بحيث يصبح من المستحيل أن نتقبل تعريفاً واحداً باعتباره تعريفاً عاماً بصدق على سائر معاني الحرية وصورها.

فإذا كانت الحرية تعرّف في العادة بأنها « الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه »[1] أو هي « أن تكون للإنسان الخيرة في أن يفعل ما يريد بشرط عدم الإضرار بالآخرين »[2] أو هي « عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره »[3] فإن لفظ الحرية في المعاجم الفلسفية يحمل من المعاني ما لا حصر له. وقد استطاع الدكتور زكريا إبراهيم أن يلخص نظريات الفلاسفة في الحرية في أربعة مفهومات مختلفة هي [4]:

أولاً: حرية الإختيار: القائمة على الإرادة المطلقة، أو حرية استواء الطرفين. وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعاً حينما نتصور أننا أحرار. فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن في وسعنا أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن ولمجرد أننا نريد هذا الشيء أو ذاك.

ثانياً: الحرية الأخلاقية: أو حرية الإستقلال الذاتي. وهذا النوع من الحرية هو الذي فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية بحيث تجيء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل. فنحن لا نشعر بأننا أحرار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال وحينما نتصرف كموجودات غير مسؤولة بل نحن نشعر بحريتنا حقاً حينما نعرف ما نريد ولماذا نريده. أعني حينما نعمل وفقاً لمبادىء أخلاقية يقرها عقلنا وتقبلها إرادتنا.

---

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة مصر ـ ١٩٧١م، ص١٨

(٢) القطب محمد القطب طبلية: الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م، ص٣٣٢

(٣) محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الإجتماعي في الإسلام ـ الشركة التونسية للتوزيع ـ ١٩٧٦ م، ص١٦٠

(٤) زكريا إبراهيم: (مرجع سابق)، ص٢٠-٢٢

ثالثاً: حرية الحكيم أو حرية الكمال: وهذا النوع من الحريـة وثيق الصلة بالنوع السابق ولكنه ذو طابع معياري مثالي يجعله أكثر سمواً وشرفاً. وحرية الكمال هي الصفة التي تميز ذلك الحكيم الذي استطاع أن يتحرر من كل شر ومن كل كراهية ومن كل رغبة. أعني حرية الفيلسوف الذي تحرر بالفعل من عبودية الأهواء والغرائز والجهل.

رابعاً: العلية السيكولوجية أو النفسية: وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة حيوية معنية واستمرار نفس معـين وقدرة يتصف بهـا الشعور وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك العقل الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا منبعثاً من أعمق أعماق ذاتنا.

أما مفهوم الحرية في لغتنا العربية « فالحرية هي الأرض الرملية. وحرية القوم: أشرافهم وخالصتهم، والحرة الكريمة من النساء ضد الأمة والجمع حرائر ومن صفحة العنق: مــوضع مجال القرط ومن ليالي الشهر: أولها ومن السحاب: الكثيرة المطر ».

« والعبد يحر حراراً، أعتق وتحرير الكتاب يعني تقويمه وتحسينه وتحرير الوزن يعني ضبطه بالتقويم وهي... الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار ولها مراتب »[1]. فقد ورد الحرار (بالفتح) مصدر من حر يحر إذا صار حراً والاسم الحرية والحر (بالضم) نقيض العبد والجمع أحرار وحرار، والحرة نقيضته الأمة والجمع حرائر. وحرره أعتقه وفي الحديث، من فعل كذا وكذا فله عدل محرر أي أجر معتق، وحديث أبي الدرداء شراركم الذين لا يعتق محررهم أي أنهم إذا أعتقوه استخدموه فإذا أراد فراقهم ادّعوا رقه، وفي حديث أبي بكر: فمنكم (عوف) الذي يقال فيه لا حر بوادي عوف. والمحررون الموالي، والحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم ويقال هو من

---

(١) جميل م. منيمة: مشكلة الحربة في الإسلامة ـ الطبعة الأولى ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ ١٩٧٤م ص١٨

حرية القوم أي من خالصهم. والحر من كل شيء أعتقه، وفرس حر أي عتيق وحر الفاكهة خيارها (١).

واستخدمت مادة الكلمة (الحرية) في العربية للدلالة على السلامة من العيوب والنقائص التي اعتبرها العرب من صفات العبيد قرنوها بهم لما تخيلوه فيهم من الانحطاط مثل صفات الذل والخساسة والكسل. وقد كان العرب قبل الإسلام يرهقون العبيد فكان ذلك من أكبر أسباب ظهور تلك النقائص فيهم فضربوا بهم الأمثال فيها. قال ابن زيّابة:

إنك يا عمرو وترك الندى كالعبد إذا قيد أجماله

وفي الحديث: «تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم، تعس عبد القطيفة، الذي إن أعطي رضى وإن لم يعط لم يرض» فسماه عبداً لأنه شابه العبد في أن العطاء يجعله كالمملوك للمعطي.

فنشأ عن ضد ذلك اعتبارهم صفات الكمال هي صفات الأحرار. قال حاتم:

وإني لعبد الضيف ما دام ثاوياً وما فيّ إلا ذاك من شيمة العبد

وقد أفصح عن هذه المضادة قول سحيم عبد بني الحسحاس وهو فوبي:

إن كنت عبداً فنفسي حرة كرما أو أسود اللون إني أبيض الخلق

وقد جعلوا اسم الحر مؤذناً بالاتصاف بصفات الكمال. قال مخيس بن أرطأة التميمي:

فقلت له تجنب كل شيء يعاب عليك إن الحر حر (٢)

ولم يرد لفظ (الحرية) في القرآن الكريم وإنما وردت الألفاظ التالية:

---

(١) القطب محمد القطب: (مرجع سابق)، ص٥

(٢) محمد الطاهر بن عاشور: (مرجع سابق)، ص١٦٢، ١٦٣

(الحر) ضد العبد في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد﴾

(فتحرير رقبة) في قوله تعالى: ﴿من قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾ وتحرير الرقبة عتقها.

(محرراً) في قوله تعالى: ﴿رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً﴾ وتحرير الولد أن يخصص لطاعة الله وخدمة العبد واسم المعقول محرر [1].

أما استخدام لفظ (الحرية) بمعنى فعل الفاعل لما يريد وتصرفه بعمله على حسب مشيئته لا يمنعه منه غيره فقد شاع بين الناطقين بالعربية منذ أوائل القرن الثالث عشر بعد أن ترجمت كتب تاريخ فرنسا والثورة الفرنسية. وكانت الحرية تعني أول الأمر من وجهة نظر الثورة الفرنسية تصرف الإنسان بعمله على حسب مشيئته وإراداته « في كل ميدان من ميادين الحياة. وكان هذا المفهوم يلبي بلا شك حاجة أوروبا في ذلك العصر وينبثق من واقعها لأنه ينقذ الفرد من تحكم الكنيسة في حياته الروحية ومن تحكم الدولة في حرياته القانونية» ثم تطور هذا المفهوم حتى أصبح « إن حريتك تنتهي عندما تبدأ حرية غيرك » [2] ذلك أن تصرف الأفراد بالحرية دون اتزان أدى إلى كوارث لحقت بالكثير من البشر فكان لا بد من تعديل استعمال صاحب الحرية لحريته وكان لا بد من أن يكون هناك اتفاق بين الناس على ما يطلق من الحرية وما يقيد.

وفي الإسلام انبثق مفهوم الحرية من العبودية لله وحده. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية « كل من استكبر عن عبادة الله لا بد أن يعبد غيره. فإن الإنسان حساس يتحرك بالإرادة. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (أصدق الأسماء: حارث وهمام). فالحارث الكاسب الفاعل والهمام

(١) القطب محمد القطب: (مرجع سابق)، ص٥

(٢) محمد الفرجاني : الإسلام أولاً ـ مطابع النجوى بيروت ـ لبنان ـ ١٩٦٦م، ص٤٩، ٥٠

فعّال من الهم والهم أول الإرادة. فالإنسان له إرادة دائماً وكل إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه. فلا بد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهى حبه وإرادته فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته بل استكبر عن ذلك فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله فيكون عبداً لذلك المراد المحبوب: إما المال وإما الجاه وإما الصور وإما ما يتخذه إلهاً من دون الله كالشمس والقمر والكواكب والأوثان وقبور الأنبياء والصالحين أو من الملائكة والأنبياء الذين يتخذهم أرباباً أو غير ذلك مما عبد من دون الله »[1] ويرى شيخ الإسلام ابن تيميه أن الرق والعبودية اللذان هما نقيض الحرية إنما هما رق القلب وعبوديته ويقول: « الرق والعبودية في الحقيقة هو رق القلب وعبوديته فما استرق القلب واستعبده فالقلب عبده ولهذا يقال:

العبد حر ما قنع والحر عبد ما طمع

وقال القائل:

أطعت مطامعي فاستعبدتني ولو أني قنعت لكنت حراً »[2]

« ولن يستغني القلب عن جميع المخلوقات إلا بأن يكون الله هو مولاه الذي لا يعبد إلا إياه ولا يستعين إلا به ولا يتوكل إلا عليه ولا يفرح إلا بما يحبه ويرضاه ولا يكره إلا ما يبغضه الرب ويكرهه ولا يوالي إلا من والاه الله ولا يعادي إلا من عاداه الله ولا يحب إلا لله ولا يبغض شيئاً إلا لله ولا يعطي إلا لله ولا يمنع إلا لله فكلما قوي إخلاص دينه لله كملت عبوديته واستغناؤه عن المخلوقات »[3] وهل يعني ذلك إلا الحرية في أكمل وأجل معانيها. وعلى ذلك فالحرية في الإسلام تعني العبودية الخالصة لله وحده. وفي

---

(١) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي: العبودية - تقديم الأستاذ عبد الرحمن الباني - الطبعة الخامسة - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٣٩٩ هـ، ص١١١، ١١٢.

(٢) شيخ الإسلام ابن تيمية: العبودية - (مرجع سابق)، ص٨٨، ٨٩

(٣) المصدر السابق، ص١١٤

ضوء هذا المفهوم للحرية يمكننا أن نعرض لحرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية الفكر وحرية الإرادة وموقف الإسلام منها جميعاً.

أولاً حرية الإعتقاد:

الإعتقاد إذا أضيف إلى لفظ الحرية يراد به الإعتقاد فيما وراء الحس. وهو المعبر عنه في الإسلام بالإيمان بالغيب. ويعبر عنه الفلاسفة بما بعد الطبيعة أو ما وراء الطبيعة أو الإلهيات.

ويحوم وجود هذا الاعتقاد حول وجود خالق العالم وما فيه، وفيما يوصف به الخالق من الصفات مما دل عليه العقل، ثم يتبع ذلك ما أخبرت به الرسل عن الله من إثبات عوالم مغيبة عن المحسوس في حياة الناس وبعد مماتهم مما لا يدل العقل على إثباته ولا يمنعه.

هذه الحرية من أوسع الحريات دائرة. لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده. يجول منه حسب خواطره ولا يحددها له إلا الأدلة والحجج فهي له وازع يقف عند تحديده باختياره دون إكراه. فإذا بلغ الاعتقاد إلى حيث يصدر بمقتضاه قول أو فعل تعرضت حرية صاحبه ساعتئذ للتحديد (١).

ويأتي الحديث عن حرية الاعتقاد في مقدمة الحديث عن الحريات لأثر العقيدة القوي والفعال والمستمر في الطبيعة الإنسانية وما يصدر عن الإنسان من نشاط وسلوك. فالفرد إذا آمن بعقيدة ما ظهر أثر ذلك الإيمان في كل قول من أقواله وعمل من أعماله. هذا إلى جانب سلطان العقيدة القوي على الفكر والإرادة حيث تحدد للفكر وجهته وتعين له الوسائل لتحقيق أهدافه وتدفع صاحبها إلى فعل ما يتلاءم معها. بالإضافة إلى أثر اعتقاد الفرد في إشباع حاجة فطرية لديه تتمثل في الولاء لفكرة أو لعقيدة ما. فالإنسان

(١) محمد الطاهر بن عاشور: (مرجع سابق)، ص١٧١

مفطور بطبيعته على اتخاذ عقيدة دينية وهو يولد مزوداً بالإستعداد لذلك. ومنذ وجد الإنسان على الأرض وهو يحس حاجة إلى الإرتباط بقوة عليا خارجة عن ذاته تحميه ويجد في كنفها الأمن والاطمئنان من قسوة الطبيعة «حتى عندما نمت المجتمعات وقامت الحكومات وتطورت نظم التعامل وأساليب العيش. كان إحساس المرء بالحاجة إلى من يدفع عنه ظلم الإنسان وإلى من يلجأ إليه من قسوة الحكام. فالإيمان بالإله الحامي القادر أمر في أعماق النفس الإنسانية. وإن اختلف الفهم في مفهوم هذا الإله وتصوره»(١).

ولطالما أخبرنا التاريخ أن الإنسان خلال مسيرة حياته اتخذ آلهة شتى وألزم نفسه طقوساً وشعائر مختلفة وحاول أن ينظم حياته ويضبط سلوكه وفقاً لما اعتقده وآمن به.

مفهوم العقيدة:

من الحق أن نقرر أن مفهوم العقيدة في الثقافة الإسلامية يختلف عن غيرها من الثقافات الأخرى.

ولقد كان ممن عني بتعريف العقيدة والبحث فيها من علماء الغرب الفلاسفة (غوستاف لوبون) (وكانت) (ووليم جيمس) وقد عرض آراءهم الدكتور محمد أمين المصري (٢) فذكر أن (غوستاف لوبون) عرّف العقيدة في كتابه (الآراء والمعتقدات) بأنها: إيمان ناشىء عن مصدر لاشعوري يكره الإنسان على التصديق بقضية من القضايا من غير دليل. فلا دخل للعقل في إيجاد هذا الإيمان وإن حاول تأييده بعد تمام تكوينه ولذلك تكون العقيدة مطابقة للواقع حيناً وغير مطابقة له في أكثر الأحيان.

(١) محمد صلاح الدين علي مجاور: تدريس التربية الإسلامية، أسسه وتطبيقاته التربوية ـ دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ـ الكويت ـ ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م، ص١١

(٢) محمد أمين المصري: لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها ـ دار الفكر بدمشق ـ سوريا (بدون تاريخ) ص٨٦ وما بعدها

وقد فرّق (لوبون) بين العقيدة والمعرفة ـ وهي العلم ـ باختلاف المنشأ. فالعقيدة إلهام لاشعوري ناشىء عن علل لا دخل لإرادتنا فيها. والعلم اقتباس شعوري عقلي منشؤه التأمل والاختبار.

وحصول اليقين في النفس ـ عند لوبون ـ لا يتطلب من المعتقد سعياً ولا كداً لأنه يواتيه من غير إرادته. أما المعارف فالوصول إليها عسير لأن طريقها شاق وطويل.

وقد تقع العقيدة في القلب ثم يستعين صاحبها على تحقيق صحتها بالعقل فتستحيل معرفة وعلماً.

أما الفيلسوف الألماني (كانت) فيصرح بأن العقائد الدينية أو أمهات العقائد الدينية التي هي وجود الله وبقاء النفس بعد الموت. والاختيار أي حرية الإرادة. كل هذه لا يمكن الاستدلال عليها أو إثباتها بالعقل المحصن ولا يمكن نفيها به كذلك لأنها لا تدخل ضمن دائرته. ولكنها تدخل ضمن دائرة الاعتقاد فحسب.

والإعتقاد عند (كانت) هو تمسك النفس بعض الأمور واعتبارها حقاً لأسباب تكفي من الناحية العملية دون النظرية. أي أن هذه الأمور بنتائجها وثمراتها تسمح للمرء أو تلزمه بأن يتصرف مفترضاً أن ما تمسك به حق فهي كافية من الناحية العملية ولكنها لا ترضي العقل إرضاء تاماً حين ينظر إليها كدليل منطقي.

وأما (وليم جيمس) فيذهب إلى الإتجاه نفسه ويقول: لا يتوقف الاعتقاد على الأدلة فحسب. فقد يجوز لنا أن نعتقد ولو لم يكن لدينا من البراهين المنطقية ما يبرر ذلك ما دمنا راغبين في الاعتقاد. وما دامت لنا من وراء هذا ثمرة عملية. وكثيراً ما تأتي البراهين بعد ذلك فتساعد الاعتقاد على تحقيق ما آمنا به وإذا لم نجد من الأسباب النظرية ما يؤدي بنا إلى الإيمان بوجود الله فلا ينبغي لنا أن ننصرف عن ذلك. وذلك لأن الإيمان به هو

الذي يجعل للحياة قيمة. وهو الذي يمكننا من أن نستخرج من الحياة كل ما فيها من لذة وسعادة. وهو الذي يجعلنا نتحمل ما في الحياة من محن وإحن ونتقبلها بكثير من الشجاعة والرضى. وهو الذي يهيء لنا كل ما هو ضروري لحياة عملية وادعة فإذا ما أراد شخص أن يحيا هذه الحياة فليس لأحد أن يباعد بينه وبينها مهما توافرت عنده البراهين.

أما العقيدة في الفكر الإسلامي فتعني «مجموعة من قضايا الحق البديهية المسلمة بالعقل والسمع والفطرة. يعقد عليها الإنسان قلبه ويثني عليها صدره جازماً بصحتها قاطعاً بوجودها وثبوتها لا يرى خلافها أنه يصح أو يكون أبداً»(١). وفي مكنة الإنسان أن يعترف ببعض المعتقدات دون البعض وأن يختار إحداها دون الأخرى وهذا الاعتراف قابل للنمو والترقي في درجات الإذعان واليقين إلى أن يصبح أمراً مستقراً في النفس وعقيدة راسخة في القلب. وهذا «الإختيار القائم على حرية الإرادة لا بد أن يكون ثمرة مجهود عقلي يبذله المعتقد في مرحلة طويلة شاقة تبدأ بالشك والتردد وتنتهي بالجزم واليقين.

ويمر العقل في هذا الدور بعمليات تحليلية تقوم على التأمل فالمقارنة فالاستنباط والاختيار ثم تنتهي به إلى هذا المعتقد أو ذاك. وتكون العقيدة عندئذ ثمرة لعمل عقلي منظم مسبوق بالإرادة الحرة والاختيار المطلق ومنته بالإذعان والتصديق اللذين يغمران كل جوانب النفس ويجعلان من المبدأ أو الفكرة جزءاً لا يتجزأ من هذه النفس»(٢).

والإسلام يجعل الصلة قائمة بين العقيدة والعقل. وقد حدد الدور الذي يجب أن يقوم به العقل في مجال العقيدة. ولقد دعا القرآن الكريم والسنة

---

(١) أبو بكر جابر الجزائري: عقيدة المؤمن ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م، ص٢٦

(٢) محمد بيصار: العقيدة والأخلاق وأثرها في حياة الفرد والمجتمع ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م ص١٦

الشريفة دعوة ملحة ومتكررة إلى استعمال العقل في مجال العقيدة واتخذت تلك الدعوة مسلكين: مسكاً نظرياً ومسلكاً عملياً.

أما المسلك النظري فيتمثل فيما ورد من الأمر الصريح والحث المتكرر على التفكر والتدبر لإدراك معنى معين من معاني العقيدة. وهو ما يحفل به القرآن الكريم حتى أن المواطن التي ورد فيها هذا الحث بأسلوب أو بآخر بلغت في مادة (العقل) ثمانية وأربعين موطناً وفي مادة (الفكر) سبعة عشر موطناً وفي مادة (الألباب) ستة عشر. وهذا غير مواد أخرى كالنظر والاعتبار والتدبر.

وأما المسلك العملي فيتمثل فيما ورد من الاستدلالات العقلية على ثبوت حقائق عقائدية سواء في مجال الرد على المعترضين أو في مجال تدعيم المؤمنين واستدراج المستأنسين (١).

ولكن دور العقل في العقيدة هو الفهم والاستيعاب لا الاختراع لقصور إمكاناته في هذا الشأن «ومما يؤكد أن مجال العمل العقلي في العقيدة هو التفهم أن الحث الإلهي على التفكير والتدبر لا يرد منبتاً عن حقيقة من حقائق العقيدة مما عسى أن يفهم منه الاستقلالية في النظر. ولكنه يرد دوماً مقروناً بحقيقة عقائدية وإن اختلفت أساليب الاقتران مما يوحي بأن النظر العقلي إنما هو لإدراك موجود لا لاكتشاف مجهول» (٢).

غاية الأمر أن للعقل دوراً في تعقل العقيدة واتخاذ موقف نحوها وبذل مجهود فكري في تثبيتها في نفس الإنسان وهذا يفسر لنا استجابتنا لبعض الدعوات المبشرة بنوع من العقائد ورفضنا الاستجابة لبعضها الآخر. ثم هو ما يفسر لنا كذلك السبب في تجنيب المربين من يقومون على تربيتهم

(١) عبد المجيد النجار: العقل والسلوك في البيئة الإسلامية ـ منشورات مطبعة الجنوب مدنين ـ تونس ـ ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م ص٨٩، ٩٠

(٢) المصدر السابق ٩٢

وتوجيههم من الأفراد والجماعات الاستماع إلى بعض الآراء والتوجيهات المشتملة على الضار من العقائد والفاسد من المبادىء بمقدار تقريبهم من الاستماع لنقائضها وتهيئتهم للإنفعال بها والإقبال على اعتناقها »[1].

وهكذا يختلف مفهوم العقيدة في الثقافة الإسلامية عنه في غيرها حيث في الإسلام ينبغي أن تكون العقيدة صحيحة في ذاتها ثم يتعلق القلب بها بناء على دليل صحتها. ومن أجل ذلك كانت دعوةِ القرآن إلى النظر والتأمل والتعقل والتفكر.

الإسلام وحرية الاعتقاد:

لا يتأتى الحديث عن حرية الاعتقاد حتى يتطلب ذلك نشر تلك الصحائف الدامية التي سجلها تاريخ الإنسان في الصراع بين الأديان والخصومة بين المذاهب. وقصة هذا الصراع قديمة قدم وجود الإنسان ووجود الفكر. وبالمقدار الذي ارتقت إليه مدارك الإنسان وتحررت أفكاره كان الصراع يقوى ويضعف.

ولقد كانت « الشريعة الإسلامية هي أول شريعة أباحت حرية الاعتقاد، وعملت على صيانة هذه الحرية وحمايتها إلى آخر الحدود فلكل إنسان طبقاً للشريعة الإسلامية أن يعتنق من العقائد ما شاء وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته، أو اعتناق غيرها أو يمنعه من إظهار عقيدته »[2].

وحرية الاعتقاد ينظر فيها من جانبين: جانب خط المسلم منها وجانب خط غير المسلم من الذين تظلهم دولة الإسلام. أما حرية اعتقاد المسلم فهي محدودة بما جاء به الدين الإسلامي واتفقت جماعة المسلمين على أصوله.

---

(١) محمد بيصار: العقيدة والأخلاق - (مرجع سابق)، ص١٧

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي - الطبعة الخامسة - دار الفتح - ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، جـ١ ص ٣١

وأساس حرية الاعتقاد التي دعا إليها الإسلام إبطال قول المشركين «إنا وجدنا آباءنا على أمة» وقد تكرر في القرآن الأمر بالنظر في إثبات توحيد الله وصفاته.

«وفيما عدا ما هو معلوم من الدين بالضرورة من الاعتقادات فالمسلم مخير في اعتقاد ما شاء منه إلا أنه في مراتب الصواب والخطأ فللمسلم أن يكون شيئاً سلفياً أو أشعرياً أو ماتريدياً وأن يكون معتزلياً أو خارجياً أو زيدياً أو إمامياً وقواعد العلوم وصحة المناظرة تميز ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ أو الحق والباطل ولا تكفر أحداً من أهل القبلة»(١).

أما حرية اعتقاد غير المسلم من أصحاب الملل الذين تظلهم دولة الإسلام. فقد ترك أن يعتنق ما شاء من العقائد بناء على ما يصل إليه عقله السليم ونظره الصحيح في حرية تامة وبغير إكراه من أحد قال تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾(٢).

ولقد كانت الشريعة الإسلامية عملية حين قررت حرية الاعتقاد. فلم تكتف بإعلان هذه الحرية وإنما اتخذت لحمايتها طريقين(٣):

أولاهما: إلزام الناس أن يحترموا حق الغير في إعتقاد ما يشاء وفي تركه يعمل طبقاً لعقيدته. فليس لأحد أن يكره آخر على اعتناق عقيدة ما أو ترك أخرى. ومن كان يعارض آخر في اعتقاده فعليه أن يقنعه بالحسنى ويبين له وجه الخطأ فيما يعتقد. فإن قبل أن يغير عقيدته عن اقتناع فليس عليهما حرج. وإن لم يقبل فلا يجوز إكراهه ولا الضغط عليه ولا التأثير عليه بما يحمله على تغير عقيدته وهو غير راض. ويكفي لصاحب العقيدة المضادة أنه أدى واجبه على تغيير عقيدته وهو غير راض. ويكفي لصاحب العقيدة المضادة أنه أدى واجبه فبين الخطأ وأرشد إلى الحق ولم

---

(١) محمد الطاهر بن عاشور: (مرجع سابق)، ص١٧١

(٢) سورة البقرة: آية رقم ٢٥٦

(٣) عبد القادر عودة: (مرجع سابق)، جـ١ ص٣١، ٣٢

يقصر في إرشاد خصمه وهدايته إلى الصراط المستقيم واقرأ إن شئت هذه المعاني صريحة واضحة في قول الله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ وقوله: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾(١) وقوله: ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾(٢) وقوله: ﴿وما على الرسول إلا البلاغ﴾ (٣) وقوله: ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾ (٤).

ثانيها: إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته. وألا يقف موقفاً سلبياً. فإن عجز عن حماية نفسه تحتم عليه أن يهاجر من هذه البلدة التي لا تحترم فيها عقيدته إلى بلد آخر يحترم أهله العقيدة. ويمكن فيه إعلان ما يعتقد فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه قبل أن يظلمه غيره وارتكب إثماً عظيماً وحقت عليه كلمة العذاب. وهذا هو القرآن ينص صراحة على ذلك في قوله تعالى: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض. قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً﴾(٥).

وقد بلغ الإسلام غاية السمو حينما قرر حرية العقيدة وحينما تكفل بحماية هذه الحرية ففي أي بلد إسلامي يستطيع أصحاب الأديان الأخرى أن يعلنوا عن دينهم وأن يباشروا طقوسهم الدينية. وكان لهم الحق «في ممارسة ما يبيحه لهم دينهم من طعام وشراب. فقد بلغ الإسلام الذروة في هذا المجال إذ منع أن يقتل لهم خنزير لأنهم يأكلونه مع أن الإسلام يحرم على

(١) سورة يونس: آية رقم ٩٩

(٢) سورة الغاشية: آية رقم ٢١، ٢٢

(٣) سورة النور آية رقم ٥٤

(٤) سورة الرعد: آية رقم ٤٢

(٥) سورة النساء: الآيات ٩٧، ٩٨، ٩٩

أبنائه أكل الخنزير، ومنع أن تراق لهم خمر لأنهم يشربونها مع أن الإسلام يحرم على أتباعه شرب الخمر. فإذا أراق مسلم لمسلم خمراً أو قتل له خنزيراً لم يكن عليه شيء وإذا أراق لنصراني خمراً أو قتل خنزيراً كان عليه أن يدفع له ثمنه » (١).

والإسلام يرى أن الإكراه فوق أنه منهي عنه من ناحية المبدأ عديم الجدوى من ناحية الاعتقاد ومن ناحية العمل « وذلك لأن الإكراه هو أن يلجأ المرء إلى الأخذ بما لا يراه ولا يؤمن به وإلى العمل على مقتضاه. وإنه لمن الهين أن تجعل المرء يعمل بما تحب، ولكنه من العسير إن لم يكن من المستحيل أن تجعله يعتقد رغم أنفه وأن تجعله يعمل وفق اعتقادك، ولكن كل ما يمكن عمله هو أن تجعل المرء يبدو كأنه معتقد. ولكن ما هي الثمرة التي تجنى من وراء ذلك المظهر ما دام القلب منكراً؟ إن الدين الإسلامي لا يعترف بمثل هذه المظاهر ولا يقبل إلا الإيمان الذي انبعث عن طمأنينة واختيار » (٢) ولهذا كانت عداوة القرآن الكريم للمنافقين صريحة واضحة ذلك لأنهم يظهرون خلاف ما انطوت عليه قلوبهم من عقائد قال تعالى: ﴿**ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون**﴾ (٣).

والإسلام إذ يقرر حرية الإعتقاد ويحمي هذه الحرية من كل عدوان. إنما يحمل الإنسان في الوقت نفسه تبعة هذه الحرية ومسؤولية اختياره الحر لعقيدته وما يصدر عنه. نتيجة لذلك الاختيار ـ من سلوك ـ فالمسؤولية قرينة الحرية وعلى قدر الحرية تكون المسؤولية.

---

(١) عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية ـ الطبعة النابية ـ مؤسسة الأنوار ـ الرياض ـ ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧١ م، ص٦١

(٢) محمد أمين المصري: (مرجع سابق)، ص١٧٢

(٣) سورة البقرة: الآيات ٨، ٩، ١٠

التربية وحرية الاعتقاد:

إن تنمية العقل بحيث يصبح قادراً على التفكير السليم عمل أساسي تقوم به التربية في سبيل تنمية مفهوم الحرية بشكل عام، وحرية الاعتقاد بوجه خاص. ونحن لا نستطيع أن نسم إنساناً بأنه حر ما لم يملك هذا الإنسان عقلاً قادراً على أداء وظيفته أداء جيداً. وكيف يكون حراً من لم يميز بعقله بين العقائد المختلفة ليختار لنفسه عقيدة يعقد عليها قلبه ويثني عليها صدره وينظم بها شؤون حياته. وكيف يكون حراً من لم يستخدم عقله استخداماً حسناً في تفهم العقيدة وإدراكها خاصة وأن الإسلام ـ كما سبق أن بينا ـ جعل للعقل دوراً لا ينكر في تفهم العقيدة واستيعابها وحمل حملة لا هوادة فيها على التقليد الأعمى والإتباع المجرد من النظر «ومن أغرب ما يرويه الراوون في تاريخ الإسلام أنه لاعتماده على العقل والنظر والعلم والبرهان قرر الأصوليون أن الإيمان التقليدي في عقائده غير مقبول. فلا بد لكل معتقد أن يكون لديه الدليل على ما يأخذ به بقدر درجته من العلم»[1] ولعل هذا ما يميز بين الإسلام وبين غيره من الأديان والفلسفات حيث حرص الإسلام على إيقاظ العقل وتنبيه التفكير والنظر الحر ونعى على الآخذين بالظنون والأوهام وسمع الناس لأول مرة في تاريخ الأديان كلمات تفكير ونظر وبرهان.

ومن هنا كان على التربية أن تعنى بتنمية قدرة الفرد على التفكير السليم. وقد رأينا أن تنمية تلك القدرة لا تكون بتحصيل الفرد كماً كبيراً من المعارف والعلوم وإنما تكون بتنمية إتجاهات فكرية صحيحة لدى الفرد كدقة الملاحظة وقد عبر القرآن الكريم عن الملاحظة الموضوعية الدقيقة بالنظر وهو نظر مقصود ويرمي إلى هدف واضح[2] وتحرير الفكر من التعصب والتحيز أو ما

---

(١) محمد فريد وجدي: الإسلام دين الهداية والإصلاح ـ راجعه محمد زهري النجار ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م، ص ٤٠

(٢) إرجع إلى الكتاب الملاحظة الموضوعية، ص (   )

يطلق عليه موضوعية التفكير [1] وتنمية روح المسؤولية العلمية باعتبار أن تلك المسؤولية اتجاه ضروري لمعرفة المعاني والأفكار الجديدة [2] وما يستتبع ذلك من تنمية قدرة الفرد على الموازنة والتجريد والتعميم.

كما رأينا كيف واجه الإسلام العوامل المعوقة للتفكير السليم والاستدلال الصحيح [3] وبذلك يصبح اختيار الفرد لعقيدته اختياراً حراً قائماً على التفهم والإدراك مستخدماً العقل في استجلاء أحكام تلك العقيدة واتخاذ موقف نحوها وبذل المجهود الفكري لتثبيت تلك العقيدة في النفس ليصبح سلوك الإنسان وتصرفه في واقع حياته صورة منعكسة عن عقيدته. غير أن حرية الاعتقاد لا تكون ثمرة عمل عقلي اختياري فحسب. بل يقوم الوجدان وتقوم العاطفة بدورها في ذلك فتلتقي في العقيدة عاطفة الفرد وعقله. وفي الحقيقة إن كل اعتقاد يأخذ به الشخص لا يقوم على أساس المعرفة وحدها بل لعله يعبر عن اتجاهاته وعواطفه بدرجة كبيرة « وما دام الإنسان يلتذ ويتألم وما دام ميله يشتد ورغبته تقوى فيما يلتذ به بمقدار ما يبتعد وينفر من كل ما يسبب له ألماً أو قلقاً نفسياً. فإنه يكون من الطبيعي القطع بما للوجدان والشعور النفسي من أثر بالغ في تكوين العقيدة » [4].

ومن هنا يأتي دور التربية وعملها في تربية الوجدان فلا يتصور اعتقاد شخص لفكرة ما دون وجود قدر من الانفعال والوجدان يربط ذلك الشخص بما اعتقد. وقد تناولنا بشيء من التفصيل في هذا البحث موقف التربية من الانفعالات والاتجاهات والعواطف وأثر الانفعالات والوجدان في علاقة الفرد بغيره وعلاقته بالظواهر والأشياء المختلفة. ودور التربية في تعديل

---

(١) إرجع إلى الكتاب. موضوعية التفكير، ص (   )

(٢) إرجع إلى الكتاب، تنمية روح المسؤولية ص(   )

(٣) إرجع إلى الكتاب، موانع التفكير السليم، ص(   )

(٤) محمد بيصار: العقيدة والأخلاق - (مرجع سابق)، ص٥٨

انفعالات الفرد من حيث المصدر ومن حيث السلوك الصادر عنها [1].

هذا إلى جانب أن دور التربية في تهيئة البيئة النفسية للنمو السليم وإشباع حاجات الفرد النفسية. سيمكن الفرد من صحة اختيار عقيدته وسيؤكد حريته في الاعتقاد. وقد تناولنا حرص الإسلام على تهيئة البيئة النفسية المناسبة وإشباع الحاجات النفسية المختلفة [2].

والناس بحكم اختلاف تربيتهم من حيث أهداف هذه التربية ووسائلها وبحكم اختلاف بيئاتهم وتكوين ثقافاتهم لا بد أن يختلفوا في مدى تقبلهم لهذه العقيدة أو تلك وفي مدى انفعالهم بمكونات هذه العقيدة واتجاههم نحوها إيجاباً أو سلباً، تقبلاً أو إنكاراً ورفضاً. وعلى ذلك فللثقافة والبيئة والتربية آثاراً كبيرة في اختيار الفرد لعقيدته ومدى حريته في ذلك الإختيار.

ثانياً: حرية الفكر والرأي:

تعد حرية الفكر والرأي عنصراً أساسياً من عناصر الحرية ومقوماً من مقوماتها. فلا يكون الإنسان حراً إذا لم يتحرر فكره من قيد الأوهام والخرافات والتقاليد والعادات. ولا يكون حراً إذا فقد القدرة على ممارسة كل ألوان النشاط العقلي في المواقف المختلفة وإذا استعبدته فروض وأفكار ظهر له عدم جدواها ومجافاتها للحقائق. كما لا يكون حراً من لا يستطيع لأي سبب كان مناقشة أفكار غيره والنظر إليها ـ بحرية تامة ـ من زوايا واتجاهات مختلفة. وقد رأينا أن ممارسة حرية الاعتقاد تتوقف إلى درجة كبيرة على حرية العقل وأن الإيمان الحقيقي هو الذي استقر في القلب عن نظر وتدبر وإعمال فكر لا عن قسر أو اضطرار.

وبالمثل ليس حراً من لا يستطيع التعبير عن رأيه وأن يقول ما يعتقد أنه

---

(١) إرجع إلى الكتاب: التربية وتكوين الإتجاهات والعواطف، ص(   )

(٢) إرجع إلى الكتاب ـ البيئة النفسية، ص(   )

الحق ويدافع بلسانه وقلمه عن رأيه ما دام الرأي غير خارج عن حدود الآداب العامة والأخلاق الفاضلة.

ولقد كانت حرية الفكر وحرية الرأي في الإسلام فريضة لا يحل للمسلم أن يتخلى عنها أو يفرط فيها.

الإسلام وحرية الفكر والرأي:

جاء الإسلام معلناً حرية التفكير محرراً العقول من قيود الأوهام والخرافات والتبعية الفكرية منادياً بسلطان العقل مجاهراً بسيادة العلم محطماً التقليد الأعمى وإهمال النظر العقلي وإغفال التفكير الحر ولم يضع لشهوات العقول حداً ولم يوصد في وجهها مجالاً. وأباح للعقول أن تجول في كل مجال وأن تجوس خلال كل مجهول تظن أن وراءه فائدة مادية أو معنوية في حرية تامة وفي ذلك أبلغ مراعاة للطبيعة الإنسانية « فإن الإنسان مدفوع بطبعه لأن يرود كل مجهول ويتحسس كل محجوب ويرمي بنفسه إلى كل مرمى ولو كان وراءه حتفه. فالدين الفطري المساير لطبائع النفوس لا يسمح أن توصد على العقول باحة ولا أن يحد لرمايتها حداً. ولو فعل ذلك لكسر الناس كل قفل وضعه وتعدوا كل حد رسمه وأصبح ديناً خيالياً يعرف ولا يعمل به، والإسلام لا يريد إلا أن يكون دين العالمين من ناحية عملية لا خيالية »[1].

وحطم الإسلام في تحريره للفكر « سنة قادة الأديان قبل ذلك في مشارق الأرض ومغاربها كما قالت دائرة معارف القرن التاسع عشر: (اطفىء مصباح عقلك واعتقد وأنت أعمى) »[2] فأهاب بالناس إلى اعتبار العقل ودعا إلى النظر والتفكير وتطلب الأدلة والبراهين. ونعى على التقاليد والموروثات وعلى المقلدين للآباء والأجداد بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

(١) محمد فريد وجدي: الإسلام دين الهداية والإصلاح - (مرجع سابق)، ص٤٣

(٢) المصدر السابق، ص٣٦

وقد يطول بنا المقام إذا استعرضنا آيات الكتاب الكريم التي تدعو إلى التفكير والنظر حتى ليتجلى لمن يقرأ هذا الحشد الهائل من الآيات أنه إزاء دين يعلي من حرية الفكر على نمو غير معهود في غيره من الأديان والفلسفات من هذه الآيات قوله تعالى: **﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾**[1] وقوله **﴿إن في خلق السماوات والأرض وإختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾**[2] وقوله **﴿أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾**[3] وقوله تعالى لرسوله ﷺ: **﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾**[4] وقوله: **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾**[5] وقوله: **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾**[6] إلى غير ذلك من الآيات التي تطالب الناس بتنبيه قواهم العقلية ورفض ما لا يعزره البرهان والدليل. ونبذ التقليد والجمود عند علاقات فكرية ووجهات نظر مفروضة لا يؤيدها العلم.

وللإنسان ـ في الإسلام ـ «أن يفكر فيما شاء كما شاء وهو آمن من التعرض للعقاب على هذا التفكير، ولو فكر في إتيان أعمال تحرمها الشريعة. والعلة في ذلك أن الشريعة لا تعاقب الإنسان على أحاديث نفسه ولا تؤاخذه على ما يفكر فيه من قول أو فعل محرم، وإنما تؤاخذه على ما أتاه من قول أو فعل محرم وذلك معنى قول الرسول ﷺ: إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو

---

(١) سورة سبأ: آية رقم ٤٦

(٢) سورة آل عمران: الآيتان ١٩٠، ١٩١

(٣) سورة الروم: آية رقم ٨

(٤) سورة الأعراف: آية رقم ١٧٦

(٥) سورة النحل: آية رقم ٤٤

(٦) سورة الحشر: آية رقم ٢١

حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم »[1] .

ويستطيع الإنسان أن يقف على حرية التفكير في الإسلام من عرض القرآن الكريم لقصة اهتداء سيدنا إبراهيم عليه السلام إلى الحق »[2] « فنراه وهو المصطفى للنبوة قد أعوزته طمأنينة القلب في كيفية إحياء الله تعـالى للموتى فسأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى؟ ولم ترعد السماء ولا زلزلت الأرض زلزالها، ولم يغضب الله سبحانه على إبراهيم حين سأل ما سأل ولا حرمه شرف الاصطفاء للنبوة. بل كانت كلمة الله رَداً على سؤال إبراهيم: ﴿ **أولم تؤمن. قال بلى ولكن ليطمئن قلبي** ﴾ وفي جواب إبراهيم إعتراف صريح معلن بأن قلبه لم يكن مطمئناً بل أعياه أن يتمثل كيفية إحياء الله الموتى، فلم يكتم في نفسه ما خامره من قلق بل طلب الرؤية والمشاهدة التماساً لطمأنينة القلب والراحة من نوازع القلق وهواجس الحيرة.

وبقيت كلمته عبرة وبقي له شرف مكانته عند الله يذكره سبحانه لرسوله خاتم الأنبياء بعد تباعد الدهور ومر الأحقاب: ﴿**واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً**﴾[3] .

كما يمكن الوقوف على حرية الفكر في الإسلام في اجتهـاد الصحابـة والسلف الصالح في أمور الدين حتى فيما ورد فيه نص لزوال العلة الموجبة. كاجتهاد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في سهم الزكاة للمؤلفة قلوبهم « وكان لهم سهم يأخذونه من رسول الله صلوات الله عليه تألفاً لقلوبهم أيام ضعف الإسلام وضعف عقيدتهم ومنهم عباس بن مرداس والأقرع ابن جابس وعيينة بن حصين وأبو سفيان بن حـرب وابنه معاوية، فلما ولى الصديق جاؤوه يسألونه سهمهم هذا فكتب لهم بذلك إلى عمر، فمزق الكتاب، وقال لهم:

---

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام ـ (مرجع سابق)، جـ١ ص٣١

(٢) سورة البقرة: آية رقم ٢٦٠

(٣) عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان ـ (مرجع سابق)، ص١١٣، ١١٤

لا حاجة لنا بكم فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم فإن أسلمتم وإلا فالسيف بيننا وبينكم. فلما رجعوا إلى الصديق يستثيرونه ويسألونه: والله لا ندري أنت الخليفة أو عمر؟ قال: بل هو إن شاء وأمضى ما فعله عمر » [1].

وتبدو هذه الحرية أوضح ما تكون في موقف للإمام مالك سلك فيه على نحو ما وعاه من تأكيد الإسلام لحرية الفكر فحين « حج أبو جعفر المنصور ولقى مالكاً بن أنس بمكة. قال لمالك: يا أبا عبد الله إني عزمت على أن أكتب كتبك هذه (يعني أجزاء الموطأ) نسخاً ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها، وأجعل العلم علماً واحداً، وأحمل الناس على كتبك. فقال مالك: يا أمير المؤمنين لا تفعل فإن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد فأفتى كل في مصره بما رأى. وأن الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات. وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به، فدع الناس وما هم عليه »[2].

وتتجلى حرية الفكر في الإسلام في موقف الفلاسفة منه كما تتجلى في موقف الإسلام من الفلاسفة« فإن كبار الفلاسفة المسلمين قد خاضوا غمار الأفكار الأجنبية بين يونانية وهندية وفارسية وعرضوا لكل مشكلة من مشاكل العقل والإيمان وتكلموا عن وجود الله ووجود العالم ووجود النفس. وخرجوا من سبحاتهم الطويلة في هذه المعالم والمجاهل فلاسفة مسلمين دون أن يعنتوا أذهانهم في التخريج والتأويل ومنهم من ترجم أرسطو وأفلاطون إلى الإسلام فكراً وتقديراً. فلم يعسر عليه أن يذهب معهما إلى أقصى المدى في رأي العقل دون أن يخرج من حظيرة الدين » [3].

وكان من أثر إطلاق الإسلام لحرية الفكر أن أحداً لم يردع عن رأي

---

(١)، عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية - (مرجع سابق)، ص١٣٧ ، ١٣٨

(٢) محمد الطاهر بن عاشور: (مرجع سابق)، ص١٧٤

(٣) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية - (مرجع سابق)، ص ٧٠

ونحله فتعددت المذاهب والآراء في التشريع وفي العلوم وفي نظام الدولة وأخذ الناس العلم عن الموافق والمخالف ولم يبق مجال كانت كهانات الديانات الأولى قد أغلقته في وجه العقل باعتباره سراً من أسرار الدين إلا وجال فيه علماء المسلمين فبحثوا في العقيدة وأصول الخلق والنبوءات واندفعوا وراء العلم اندفاعهم وراء الحياة فنشأت المذاهب وتعددت الآراء وكثرت المدارس الفكرية وتنوعت حلقات العلم وتعددت مناهجه.

وبمثل ما أطلق الإسلام حرية الفكر أطلق حرية القول والرأي. وجعل هذه الحرية حقاً لكل إنسان مسايراً في ذلك الطبيعة الإنسانية المفطورة على أن تعبر باللغة عما تحس به وتراه ومن العسير إمساك الإنسان ومنعه من ذلك. بل لقد جعل الإسلام القول واجباً على الإنسان في كل ما يمس الأخلاق والمصالح العامة والنظام العام وفي كل ما تعتبره الشريعة منكراً، قال تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**(١) وقال تعالى: **﴿كنتم خير أمة خرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾**(٢) وقال تعالى: **﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾**(٣) وقال ﷺ «الدين النصيحة، قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»(٤) وعن «جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم»(٥) وقال عليه السلاة والسلام «من رأى منكم منكراً فليغيره

---

(١) سورة آل عمران: آية رقم ١٠٤

(٢) سورة آل عمران: آية رقم ١١٠

(٣) سورة الحج: آية رقم ٤١

(٤) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين - (مرجع سابق)، جـ١ ص٤٥٩، ٤٦٠، (رواه مسلم).

(٥) المصدر السابق، جـ١ ص ٤٦٠ (متفق عليه)

بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1] وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ما من نبي بعثه الله في أمته قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تَخْلُف من بعدهم خُلُوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن. ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن. ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[2].

وهكذا فأكبر مظاهر حرية الرأي والقول وأوسعها نطاقاً في الإسلام حرية الرأي والقول في تغيير المنكر. ولقد رعى الإسلام هذه الحريـة حتى نشأ المسلمون قوالين للحق ناهين عن المنكر لا يخافون في ذلك لومة لائم فعن «أبي الوليد عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره (أي في السهل والصعب) وعلى أثرة علينا، وعلى ألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالى فيه برهان وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم» [3].

وإذا كان لكل إنسان ـ في الإسلام ـ أن يقول ما يعتقد أنه الحق ويدافع عنه. فإن حرية القول ليست مطلقة «وقد قررت الشريعة حرية القول من يوم نزولها وقيدت في الوقت نفسه هذه الحرية بالقيود التي تمنع من العدوان وإساءة الاستعمال. وكان أول من قيدت حريته في القول محمد ﷺ وهو رسول الله الذي جاء معلناً للحرية مبشراً بها داعياً إليها ليكون قوله وعمله

---

(١) المصدر السابق، جـ١ ص٤٦٤-٤٦٦ (رواه مسلم)

(٢) المصدر السابق، جـ١ ص٤٦٧، ٤٦٨ (رواه مسلم).

(٣) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين - (مرجع سابق)، جـ١ ص٤٦٨، ٤٦٩ (متفق عليه).

مثلاً يحتذى... ولقد أمر الله رسوله أن يبلغ رسالته للناس وأن يدعو الناس جميعاً إلى الإيمان بالله وبالرسالة وأن يحاج الكفار والمكذبين ويخاطب عقولهم وقلوبهم ولكن الله جل شأنه لم يترك لرسوله حرية القول على إطلاقها فأوجب عليه أن يعتمد في دعوته على الحكمة والموعظة الحسنة وأن يجادل بالتي هي أحسن وأن يعرض عن الجاهلين وأن لا يجهر بالسوء من القول وألا يسب الذين يدعون من دون الله. فرسم الله لرسوله حدود حرية القول وبين لنا أن الحرية ليست مطلقة وإنما هي حرية مقيدة بعدم العدوان وعدم إساءة الاستعمال »[1] والنصوص في ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[2] وقوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً﴾[4] وقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾[5] وقوله تعالى: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾[6] وقوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم﴾[7]

---

(١) عبد القادر عودة: (مرجع سابق)، جـ١ ص٣٣، ٣٤

(٢) سورة النحل: آية رقم ١٢٥

(٣) سورة الأعراف: آية رقم ١٩٩

(٤) سورة الفرقان: آية رقم ٦٣

(٥) سورة الأنعام: آية رقم ١٠٨

(٦) سورة النساء: آية رقم ١٤٨

(٧) سورة العنكبوت: آية رقم ٤٦

التربية وحرية الفكر:

تتطلب حرية الفكر امتلاك الفرد لأدوات التفكير. وقدرة الفرد على ممارسة كل ألوان النشاط العقلي في المواقف المختلفة. وإذا كان التفكير بمعناه العام هو كل نشاط عقلي وبمعناه الخاص هو «معالجة ذهنية لعناصر العالم المحيط بالإنسان تؤدي إلى إيجاد العلاقة الناجحة بين الشكل والمضمون»[١] أو بمعنى آخر معالجة الفرد المشكلات التي تواجهه معالجة ذهنية. فإن هذه المعالجة الذهنية تعتمد على اللغة كأداة جوهرية في التفكير. فاللغة «تسمي الأشياء فيمكن للعقل أن يحتفظ بالكلمات الدالة عليها في الذهن وأن يعاملها معاملة الأشياء ذاتها، ويجرب عقلياً الاحتمالات المختلفة لها مع غيرها من أشياء تحولت في الذهن إلى كلمات. أي هي الأدوات التي تجرد الأشياء من عنصري المكان والزمان فيستطيع الفرد أن يسترجع الشيء دون شروط وجوده في الزمان والمكان الذي حدث فيه... وبغير اللغة يستحيل التفكير الإنساني»[٢].

ومن هنا يأتي دور التربية في تمكين الطفل من استخدام اللغة استخداماً صحيحاً في التعبير عن المعاني والأفكار تعبيراً لغوياً دقيقاً. وذلك بتنمية استعداده اللغوي. ذلك الاستعداد الذي يبدو في القدرة على معالجة الأفكار والمعاني عن طريق استخدام الألفاظ. والألفاظ كما هو معروف قوالب تصب فيها الأفكار والمعاني. فيراعى فيما يقدم للطفل من برامج دراسية في سنواته الأولى أن تكون موضوعاتها سهلة الفهم سهلة التناول واضحة الأفكار وأن يكون التركيز في دروس اللغة موجهاً وبدرجة كبيرة إلى تمكين الطفل من إدراك ما بين الألفاظ أو ما بين الجمل من علاقات مختلفة وأن يجري تدريب الطفل على التعبير بوسائل مختلفة. وأن يراعي كل من يتصل بالطفل أن يعبر عما يريده تعبيراً دقيقاً مستخدماً ألفاظاً غير مبهمة أو غير معبرة عن المعاني التي

(١) أحمد فائق وآخر: مدخل إلى علم النفس العام - (مرجع سابق)، ص٢١١

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٩

يريد نقلها إليه. فاللغة وإن دست أداة جوهرية للتفكير فإنها كثيراً « ما تحجب الفكر الواضح وتضله وتموه عليه. فهناك الألفاظ المبهمة والملتبسة والمزوفة والملتوية. وهناك الألفاظ الرنانة الجوفاء، وتلك التي تقول شيئاً وتعني شيئاً آخر وهناك الألفاظ التي تثير العاطفة والإنفعال والإنحياز فتسد الطريق دون التعقل والتفكير السليم »(١).

كما تتطلب حرية الفكر قدرة الفرد على الاستدلال الصحيح. ومن هنا كان على التربية أن تنمي لدى الأفراد هذه القدرة في إطار تدريبهم على التفكير العلمي.

وتقوم التربية بتنمية القدرة على الاستدلال الصحيح لدى الفرد منذ طفولته الأولى حيث يجري تدريبه على حل مشكلات بسيطة تناسب سنه وجهده واستعداده وخبراته القليلة، ثم يتدرج به إلى معالجة مشكلات أكثر تعقيداً حتى يصل في آخر الأمر إلى معالجة مشكلات عامة ومسائل إجتماعية. على أن يراعى في اختيار المشكلات التي يتدرب الطفل على حلها أن تثير شوقه وأن تدفعه إلى التفكير في حلها.

والطفل يستطيع أن يفكر ويقدر ويبتكر ويجد حلولاً مناسبة لبعض المشكلات التي تعترض لعبه. وليس الطفل عاجزاً عن الإستدلال ولكنه في حاجة إلى التدريب عليه.

وقد أثبت إخوان الصفاء ـ منذ القرن الرابع الهجري ـ أن الطفل قادر على الاستدلال وإن كان يعتمد في استدلاله إلى حد كبير على المحسوسات ويخطىء في أحيان كثيرة ولكنه يفكر ويحاول أن يوجد علاقات بين الأشياء مستخدماً القياس. فيقول إخوان الصفاء في رسائلهم « واعلم يا أخي بأن الإنسان مطبوع على استعمال القياس منذ الصبا كما هو مجبول على استعمال الحواس. ذلك أن الطفل إذا ترعرع واستوى. وأخذ يتأمل المحسوسات،

(١) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ (مرجع سابق)، ص٣٢٢

ونظر إلى والديه وعرفهما حساً وميز بينهما وبين نفسه أخذ عند ذلك باستعمال الظنون والتوهم والتخمين. فإذا رأى صبياً مثله وتأمله علم عند ذلك أن له والدين وإن لم يرهما حساً قياساً على نفسه. وهذا القياس يدخله الخطأ والصواب لأنه استدلال بمشاهدة المعلول على إثبات أبناء جنسه لا على إثبات علته. وهكذا أيضاً كلما رأى هذا الصبي إمرأة ورجلاً ظن وتوهم أن لهما ولداً وإن لم ير ولدهما قياساً على حكم والديه. وربما صدق هذا القياس حكمه وربما كذب لأنه استدلال بمشاهدة أبناء جنس العلة على اثبات معلولاتها. وعلى هذا المثال يقيس الإنسان من الصبا كلما وجد حالاً أو سبباً لنفسه أو لأبويه أو لأخوته ظن مثل ذلك وتوهم لسائر الصبيان ولآبائهم ولاخوتهم قياساً على نفسه وأبويه واخوته. حتى أنه كلما أصابه جوع أو عطش أو عري، أو وجد حراً أو برداً أو أكل طعاماً فاستلذه أو شرب شراباً فاستطابه أو لبس لباساً فاستحسنه، أو حزن على شيء فاته، أو فرح بشيء وجده. ظن عندما يصيبه من هذه الأحوال شيء أن قد أصاب سائر الصبيان الذين هم أبناء جنسه مثل ذلك » (١).

وهكذا أثبت إخوان الصفاء أن الطفل قادر على الإستدلال. ومع هذا فقد ساد إلى عهد قريب القول بأن الاستدلال ملكة لا تظهر لدى الفرد إلا في مرحلة المراهقة وأن الطفل لا يقدر على الاستدلال. وقد ترتب على ذلك أن انصرفت المدارس الابتدائية عن تدريب التلاميذ على الاستدلال وركزت جهودها في تدريب الذاكرة إذ كانوا يسمون الطفولة بالعهد الذهبي للذاكرة. وكانت تؤيد هذا القول نظرية خاطئة في علم النفس كانت تسمى نظرية « الظهور المتعاقب للقوى العقلية » (٢).

---

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء. تصحيح خير الدين الزركلي - (مرجع سابق)، جـ١ ص١٤٧

(٢) أحمد عزت راجح: (مرجع سابق)، ص٣٣٣

هذا وقد دلت الأبحاث حديثاً على أن الأطفال في سن الثالثة يستطيعون التعبير عن بعض مشكلاتهم العملية وأن يجدوا لأنفسهم منها مخارج معقولة. كما دلت بحوث أخرى على أن الأطفال الأكبر سناً من هؤلاء يستطيعون حل مشكلات أعقد وأن يسوقوا أدلة مقنعة على ما يقدمونه من حلول [1].

غير أن استدلال الطفل ـ كما أثبت إخوان الصفاء في عبارتهم السابقة ـ تعوزه الدقة لعجزه عن إدراك العلاقات المجردة وقياسه للأمور على نفسه والحكم على الأشياء حكماً ذاتياً وهو ما عبر عنه الإخوان بقولهم « قياساً على نفسه وهذا القياس يدخله الخطأ والصواب لأنه استدلال بمشاهدة المعلول على إثبات إبناء جنسه لا على اثبات علته »غير أن الطفل بتقدم السن وباكتسابه ـ عن طريق التربية ـ عادات التفكير الصحيحة يمكنه الاستدلال الصحيح الأكثر تنظيماً وتجريداً. حتى إذا كبر أصبح تفكيره موضوعياً لا ذاتياً واقعياً لا خيالياً منطقياً خالياً من التناقض وحينئذ يمكن وصف تفكيره بأنه تفكير حر.

وإذا كانت الانفعالات الثائرة الهائجة تعطل التفكير السليم وتعمي الفرد عن رؤية الحقائق وتبعده عن التأمل الهادىء والنظر الهادف فإن على التربية أن تكسب الفرد القدرة على ضبط النفس في المواقف التي تثير الإنفعالات وأن تعوده بوسائلها المختلفة أن يؤجل التعبير المباشر عن الانفعال حتى يتمكن من التفكير واختيار أنسب الاستجابات كما تعوده التعبير عن انفعالاته بصورة تتميز بالاتزان والثبات. وقد يتطلب ذلك وضع الفرد في مواقف يتدرب فيها على تحمل المسؤولية وعدم الاتكالية ومواجهة ما يعترضه من عقبات ومشكلات بصبر وثبات.

وإذا كان الإسلام قد أكد حرية الرأي والقول باعتبار أنها أمر فطري في الإنسان. فللإنسان أن يقول ما شاء في أي وقت شاء لا يمنعه من ذلك إلا وازع من دين أو خلق أو مسؤولية يتحملها نتيجة رأيه. فإن على التربية أن

---

(١) أحمد عزت راجح: (مرجع سابق)، ص ٣٣٣

تدرب الأفراد على حرية الرأي والقول وأن تؤكد في نفوسهم هذه الحرية. فتتيح للطفل فرص التعبير عن أحاسيسه بغير خوف بل تشجعه بشتى الوسائل على ذلك. وأن تشجعه على السؤال عن كل ما لا يعرف ولا ينبغي أن ينهر لسوء تعبير أو زلة عفوية للسان. بل يوجه إلى ما يجب عليه برفق وعطف. وينبغي أن يتلقى الطفل إجابات عن استفساراته مناسبة لنموه مشبعة لاستطلاعه. وقد رأينا موقف الإسلام حين أعوزت سيدنا إبراهيم الحاجة إلى طمأنينة القلب فسأل ربه عن كيفية إحياء الموتى. فلم يغضب عليه ربه ولم يحرمه شرف الاصطفاء للنبوة. وكان الصحابة يجادلون رسول الله ﷺ فيتسع صدره عليه السلام لمجادلاتهم ومناقشاتهم تاركاً لهم فرص التعبير عما يريدون بغير خوف أو حرج.

ثالثاً: حرية الإرادة

تمثل حرية الإرادة المعنى الأكثر تعقيداً من معاني الحرية وصورها. وهي من المسائل التي شغلت عقول الناس قديماً وحديثاً. وكان مدار خلافهم هو مسألة الجبر والاختيار. أعني في الإجابة على ذلك: هل إرادة الإنسان حرة في اختيار العمل الذي يعمله؟ وهل هو حر في أن يفعل أو لا يفعل؟ وهل الإنسان حر في اتباع ما تأمر به الأخلاق فيستطيع أن يطيع ويستطيع أن يعصي؟ وهل إرادته حرة أمام القضاء والقدر أم هو مجبر على السير في طريق مرسوم له لا يمكنه تعديه. وأن ما وقع له ما كان يمكن أن يقع له غيره.

لقد ثار بسبب ذلك جدال طويل بين الفلاسفة بعضهم مع بعض. وبين رجال الدين وعلماء الأخلاق. وطال الجدل حول موقع الحرية الإنسانية إزاء القانون الإلهي.

وقبل أن نعرض لحرية الإرادة في الفكر الإسلامي ينبغي أن نشير إلى أن الخلاف في مسألة الجبر والاختيار لم يكن وقفاً على مفكري الإسلام وهذه إطلالة سريعة على موقف الفلسفة من حرية الإرادة.

حرية الإرادة في الفلسفة:

يمكن القول بوجه عام بأن الفلسفة اليونانية قامت في جوهرها على التسليم بأن للإنسان إرادة حرة هذا التسليم الذي دفع أرسطو إلى القول بأن « الفضيلة والرذيلة إراديتان. يشهد بهذا الضمير وتصرف الشارعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه والجهل غير المقصود » كما دفع أفلاطون إلى القول بأن الشخص الذي اختار الفضيلة أو الرذيلة هو المسؤول وليست السماء مسؤولة.

ولم يحاول أبرز فلاسفة الإغريق الوقوف طويلاً عند تأكيد حرية الإرادة. لأن الاعتقاد فيها كان شائعاً لديهم بوصفه بديهية لا تحتاج إلى كثير برهان. ولعل اعتمادهم الأقوى كان على شهادة الشعور والوجدان التي اعتبرت فيما بعد أقوى شهادة على توافر هذه الحرية.

ومع ذلك فإن فلسفات القدرية والضرورة وما إليها كان لها صداها في بعض المذاهب الفلسفية عندهم وبخاصة عند بعض الرواقيين. وقد عارض الابيقوريون فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة. كما عارضوا سائر المذاهب القائلة بالقضاء والقدر. ثم انتهوا إلى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث (١).

وانقسم علماء اليهود إزاء مسألة الجبر والاختيار قسمين. فكان الفريسيون وهم (الربانيون) جبريين. أما الصدوقيوم (اشكنازي) فذهبوا إلى القول بالاختيار وقالوا: « إن الله خلق الإنسان كفئاً ليتولى إدارة شؤونه بنفسه. وإن من العبث الإخلاد إلى السكينة وانتظار إرادة الله في حين أن الإنسان يستطيع أن يحل المشاكل التي أمامه بنفسه لأنه خلق مختاراً ذا إرادة » (٢).

---

(١) رؤوف عبيد: في التسيير والتخيير - (مرجع سابق)، ص١٢٩، ١٣٠

(٢) السيد محمود أبو الفيض المنوفي الدين والفلسفة والعلم - دار الكتب الحديثة - (بدون تاريخ)، ص١٢٥

وتناول فلاسفة العصر الوسيط موضوع حرية الإرادة فوصف القديس (أوغسطين) (٣٥٤-٤٣٠) الإرادة بأنها تمثل القدرة على قبول تصور أمر ما أو رفضه. فليست الحرية إذاً القدرة على الاختيار بين الخير والشر لأن اختيار الشر نقص. ولو كان شرطاً للحرية لما كان الله حراً. وكيف لا يكون الله حراً وهو واهبنا الحرية؟ وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان. فإذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكاً لي فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملك لي؟!

والذي يجادل في وجودها واقع في عماوة تمنعه من أن يرى إلى أي حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الإرادة نفسها بالحرية تنكر الحرية. وإنكارها يحمل معنى التناقض. والناس مجمعون على المدح والذم والإثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون في أنفسهم من حرية. ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال في ظروف متشابهة مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف. ويؤيدها أيضاً أن أوامر الله ونواهيه تكون لغواً إذا لم نكن مسؤولين عن أفعالنا إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية. فالإنسان رب أفعاله ولا يخضع لقدر أعمى [١].

أما القديس (توما الاكويني) (١٢٢٥-١٢٧٤) فقد قال « إن الله هو المحرك الأول الذي يحرك كل قوة إلى فعلها: فالله يحرك الإرادة بإمالته إياها باطناً. وليس هذا التحريك قسراً. لأن المقسور هو الذي يتحرك ضد ميله الخاص والله يحرك الإرادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها. لذلك لا يرتفع الثواب والعقاب. إنما يلزم الارتفاع لو كانت الإرادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها.

أجل إن الإنسان باختياره يحرك نفسه إلى الفعل. لكن ليس ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه. كما ليس يلزم لكون الشيء علة لآخر أن يكون علته الأولى. فالله كما أن بتحريكه العلل الطبيعية لا

---

(١) رؤوف عبيد: في التسيير والتخيير - (مرجع سابق)، ص١٣٣

يزيل كون أفعالها طبيعية. كذلك بتحريك العلل الإرادية لا يزيل كون أفعالها إرادية فإنه إنما يفعل في كل شيء بحسب طبيعة الشيء »[1].

وأما (كنط) (١٧٢٤-١٨٠٤) وهو من أبرز فلاسفة الحرية الإنسانية فقد قال في تعليله لحرية الإرادة « ليس الواجب ممكناً إلا بالحرية.. ووجوده يدل على وجودها. وهما معينان متضايقان. فإنه إذا كان على الإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه وكان فيه إلى جانب العلية الظاهرة عليه معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها. فالحرية خاصة الموجودات العاقلة بالاجمال. فإن هذه الموجودات لا تعمل إلا مع فكرة الحرية. وهي إذن من الوجهة الخلقية حرة حقاً »[2].

وذهب بعض الفلاسفة مثل (سبينوزا) و(هيوم) و(ماليبرانش) إلى القول بالجبر. حتى قال (سبينوزا) (١٦٣٢-١٦٧٧م) « إن الإنسان ليس البتة دولة في داخل دولة. إنه ليس مركزاً للكون كما تصوره له سذاجته. إنه ليس خليقة ذات امتياز خاص. إن كل ما يحدث ليس إلا نتيجة ضرورية للطبيعة الإلهية وكل ما يتحرك إنما يتحرك بحسب ما هو كائن مستصحباً سببه الاضطراري الخاص به. كيف يمكن أن يتحقق اتجاه بحسب أمر لا يمكن أن يكون. ومن المؤكد أننا مجبولون على أن ننسب لأنفسنا حرية فاعلة وما ذاك إلا لأننا ضحايا خدعة »[3].

و (سبينوزا) ينفي أن يكون للإنسان اتجاه حر مختار في سلوكه. و(سبينوزا) في جبريته لم يسر على طريقة الأصول الدينية كما هو صنيع الجبر بين القدماء الذين تفادوا القول بحرية العبد لاصطدامها بشمول قدرته تعالى وإرادته دون أن يناقشوا موضوع الطبيعة الإنسانية نفسها كما هو صنيع سبينوزا. وإن كان هو قد بنى الجبرية على أساس ميتافيزيقي أيضاً.

أما (ماليبرانش) (١٦٣٨-١٧١٥م) فقد قال: « لا توجد سوى قوة واحدة هي

---

(١) المصدر السابق، ص٢٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٧، ١٣٨

(٣) أندرية كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة - (مرجع سابق)، ص١٣٩، ١٤٠

التي خلقت العالم وهي التي تدبره فإذا ما تخيلت يدي تدفع حجراً فليست يدي هي التي دفعته . بل دفعه الله . وإذا ما رميت سهماً ليست يدي هي التي نزعت القوس بل الله . بل إذا حركت ذراعي فليست إرادتي علة الحركة . بل الله الذي يحرك ذراعي ويرسل ساقي ويفتح أجفاني ويطلق لساني بالكلام»[1].

وقبل (سبينوزا) و(ماليبرانش) بني (دولباخ) [2] المادي العريق جبريته على أساس مؤثرات الغريزة والبيئة. فذكر أن كلامنا يعمل ما يعمل بسبب:

« ١ ـ مؤثرات غريزية تفاعلها يطبع نفسه بما يفسر أعماله عندما يوجد في الحياة.

٢ ـ أحوال كثيرة تحفه حيث يوجد: كالبيئة الطبيعية والبيئة الإجتماعية.

إن فلاناً إذن فاضل لأنه أتيح له خط طيب (أي من المؤثرات الغريزية والبيئية) في حياته. وسواه شرير لأنه ضحية حظ سيء. إذن لا أهلية ولا سقوط يوجد فقط أناس أولو خلقيّة عالية. كما توجد نساء ذوات جمال. وأناس أولو خلقيّة سافلة كما يوجد نساء قبيحات الوجوه. وليس ذنب فريق منهم بأكبر من ذنب الفريق الآخر » [3] .

ولقد ردد نفس الأفكار (روبرت أون)(١٧٧١ ـ ١٨٥٨)[4] وهو أحد غلاة الجبر. الذي رأى أن جبرية الإنسان إنما تعود إلى الظروف البيئية البحتة فقد رأى « أن الإنسان مجبور بجبره ما حوله من الظروف فمن نشأ بين مجرمين وسمع أحاديثهم وكان كل ما حوله يدفعه إلى الإجرام كان مجرماً لا محالة ولم يكن له اختيار في أن يكون مجرماً أولاً. ومن نشأ في بيئة طيبة وربي تربية

---

(١) أحمد حسين: الطاقة الإنسانية ـ الطبعة الثالثة ـ منشورات المكتبة العصرية ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٩٧٠م، ص٢١٧

(٢) دولباخ: فيلسوف من مشاهير الفلاسفة الفرنسيين في القرن ١٨ وله مؤلفات شهيرة خصص بعضها لنشر أخلاق المنفعة.

(٣) أندريه كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ـ (مرجع سابق)، ص١٤٠

(٤) روبرت أون: مصلح انجليزي وصف سوء حالة العمال ودافع عنهم وأعد الأذهان للنظر في شؤنهم والعطف عليهم وله كتابات في ذلك وتطبيقات عملية على نظرياته.

صالحة وأحيط بكل ما يحمله على الخير كان لا شك خيراً »[1].

ونرى مثل هذا الإتجاه في بعض مدارس علم النفس كالمدرسة السلوكية إذ قال « وطسن Watson » مؤسس هذه المدرسة « اعطوني عشرة من أطفال أصحاء أسوياء التكوين فسأختار أحدهم جزافاً ثم أدربه فأصنع منه ما أريد: طبيباً أو فناناً أو عالماً أو تاجراً أو لصاً أو متسولاً. وذلك بغض النظر عن ميوله ومواهبه أو سلالة أسلافه »[2].

إذن لم تكن مسألة الجبر والاختيار هي شغل مفكري الإسلام وحدهم. كما لم تبدأ المشكلة ببداية بحث علماء المسلمين فيها. فلقد بدأ البحث فيها منذ زمن بعيد. واستمر البحث فيها حتى وقتنا الحاضر وإن اتخذت مسميات مختلفة. أما حرية الإرادة في الفكر الإسلامي فسوف نجملها فيما يلي:

حرية الإرادة في الفكر الإسلامي:

بحثت هذه المشكلة في الإسلام تحت مسميات منها « القضاء والقدرة» و «الجبر والاختيار» و «الكسب» و «خلق الأفعال» و «القدرة الإنسانية » و« الإرادة الإلهية » وهذه كلها مسائل فلسفية تدخل في صميم مشكلة الحيرة من ناحيتها الفلسفية.

لا نكاد نعرف مشكلة جرت مفكري الإسلام مثل مشكلة حرية الإرادة أو مشكلة الجبر والاختيار « لقد أطالت الفرق الإسلامية الجدل في المشكلة وكأنها تضرب في متاهة محيرة لا مخرج منها ولا مخلص. وكان مدار البحث في البيئة الدينية حول علاقة إرادة الإنسان بالقوة الإلهية التي تدبر أمر العالم وتتصرف فيه بحكمتها. والله عالم بكل شيء فعمل الإنسان إنما يجري وفق علم الله القديـم. وهو بذلك مجبر لا مخير.

(١) أحمد أمين: كتاب الأخلاق - (مرجع سابق)، ص٦١، ٦٢

(٢) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس - (مرجع سابق)، ص٤٧

لكن الأديان في الوقت نفسه تقرر مسؤولية الإنسان عن حسناته وسيئاته. وبهما يكون الجزاء ثواباً وعقاباً. والله عادل ولا يمكن أن يظلم أحداً من عباده وما ظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » (١)

ويمكن أن نجد مصدراً لهذه المشكلة في بعض آيات الكتاب الكريم:

فهناك آيات توحي بالجبر مثل قوله تعالى: **﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾** (٢) وقوله تعالى: **﴿والله خلقكم وما تعملون﴾** (٣) وقوله تعالى: **﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون﴾** (٤) وقوله تعالى: **﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾** (٥) وقوله تعالى: **﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾** (٦).

وهناك آيات في القرآن الكريم توحي بالاختيار منها قوله تعالى: **﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** (٧) وقوله تعالى: **﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر كل نفس بما كسبت رهينة﴾** (٨) وقوله تعالى **﴿ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً »** (٩).

ولقد توزع مفكرو الإسلام إزاء مسألة الجبر والاختيار فرقاً شتى.

---

(١) عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان - (مرجع سابق)، ص١٢٥، ١٢٦

(٢) سورة الإنسان : آية رقم ٣٠

(٣) سورة الصافات: آية رقم ٩٦

(٤) سورة القصص: آية رقم ٦٨

(٥) سورة الكهف: الآيتان ٢٣، ٢٤

(٦) سورة الأنفال: آية رقم ١٧

(٧) سورة الكهف: آية رقم ٢٩

(٨) سورة المدثر: الآيتان ٣٧، ٣٨

(٩) سورة النساء: الآيتان ١١٠، ١١١

فقال بعضهم بالجبر المطلق. وقال بعضهم بالاختيار المطلق وبين الطرفين المتقابلين وقف آخرون. فالقدرية ذهبوا إلى أن الإنسان هو الذي يقدر أعمال نفسه بعلمه ويتوجه إليها بإرادته ثم يوجدها بقدرته. أي أن الله تعالى لا يقدر هذه الأعمال أزلاً ولا دخل لإرادته أو قدرته في وجودها ولا يعلمها إلا بعد وقوعها والجبرية ذهبوا إلى الطرف الآخر في الغلو فرأوا أن الله قدر أزلاً أفعال العباد وأوجدها على يدي العبد بقدرته وحده وكان سن ذلك أن صارت قدرة العبد معطلة لا أثر لها مطلقاً (١) .

« والجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة أن يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة. وأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري » (٢) .

وممن ذهب إلى الجبر المطلق (جهم) الذي رأى « أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله ولا قدرة له ولا إرادة ولا إختيار. إنما يخلق الله تعالى الأفعال في الإنسان على حسب ما يخلق في سائر الجمادات. وينسب الله الأفعال إلى الإنسان مجازاً كما هو الشأن في الجمادات حين يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وطلعت الشمس وغربت وغيمت السماء وأمطرت وازدهرت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك » (٣) .

وكل شيء عند الجبرية مقدر أزلاً فالله سبحانه خلق المؤمنين مؤمنين وخلق الكافرين كافرين وابليس لم يزل كان كافراً وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين

---

(١) محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٨م، ص١١٦

(٢) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧م، ص٧٤

(٣) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ (مرجع سابق)، ص٧٤، ٧٥

قبل الإسلام والأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحي. وهكذا.

ورفضت المعتزلة هذه الجبرية وقالوا: «بأن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان. ولم يقف تصورهم للفعل الإنساني عند هذا فحسب. بل سمحوا بهذا التصور إلى أكبر حد. فنسبوا ما ينشأ أو ما يتولد عن فعله من أفعال إليه. يلزمه ويلحقه طالما كان تحقيقه ناتجاً عن غاية محددة من قبل»(1).

وهم يرون أن الله سبحانه «علم وقدر كل شيء أزلاً سواء أكان أو فعل العباد. ولكن أفعال نفسه هي التي يريدها ويوجدها على وفق العلم الأزلي وكلها خير فهو لا يخلق للشر بحال. أما أفعال الإنسان فلا يريد الله أن توجد أو لا توجد ولا يخلق شيئاً منها بقدرته سواء في ذلك خيرها وشرها. بل إنه فوض الأمر فيها للإنسان يفعل ويترك ما يشاء بقدرته المستقلة. وإن كان الله يعلم طبعاً أزلاً ما سيكون منه ويجازيه عدلاً ـ لما منحه من حرية ـ عليه»(2).

وبين الطرفين المتقابلين وقفت فرق إسلامية أخرى موقفاً وسطاً:

فرأى أهل السنة والجماعة ـ على العكس من المعتزلة ـ أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وأن الله تعالى يخلق أفعال العباد كلها خيراً كان أو شراً. والاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه. والعبد بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى يدل عليه قوله تعالى **﴿والله خلقكم وما تعملون﴾** وهو دليل على أن الله خلق أنفسنا وأعمالنا.

وقد رأى أهل السنة أنه إذا قيل إن العبد خالق فعله. فإن ذلك يؤدي إلى أن يكون الخالق اثنين. ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك مع الله في الخالقية. ومن ادعى الشرك مع الله في الخالقية يكفر. يدل على ذلك قوله تعالى:

---

(1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ مكتبة النهضة المصرية ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٤ م، ص ١٠٥.

(2) محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٨م، ص١١٦، ١١٧

﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾ وكذلك قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ وفعل العبدَ شيء ومع ذلك يرى أهل السنة والجماعة أن للعبد استطاعة. فهو مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه وبقوته وتوفيقه. والعبد مخير يستطيع. فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والإكتساب في المعصية يجري خذلان الله مع نيته وقصده فيستحق العقوبة على فعل نفسه. وإذا وجد جميع ذلك في الطاعة يجري عون الله وتوفيقه مع فعله. ولا يقول أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى يجبر العباد على المعصية ثم يعذبهم كما يقول أصحاب الجبرية الخالصة. إذ لو كان الأمر كذلك لكان ظلماً من الله وجوراً والله منزه عن الظلم والجور.

والله على مذهب أهل السنة عدل في أفعاله أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. والعدل على مقتضى مذهبهم هو وضع الشيء موضعه. وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم. والظلم ضده فلا يتصور من الله جور في الحكم أو ظلم في التصرف (١).

ودخلت الفلسفة الميدان فزادته تعقيداً. وحاول ابن رشد أن يوفق بين الأدلة المتعارضة: فهو يقدر الجبر من ناحية العوامل الخارجية والأحوال النفسية التي تعطل إرادة الإنسان. كما يقدر الاختيار فيما هو متروك للإنسان وإرادته وعنده أن الأسباب الخارجة عن إرادتنا هي القضاء والقدر.

وهذا المذهب قريب مما ذهبت إليه الفلسفة الحديثة من القول بالاضطرار تحت ضغط عوامل قاهرة من النفس أو من البيئة الخارجية.

والقضية كما يبدو لا أول لها ولا آخر وما تزال الحرب سجالاً بين مذهبي الجبر والاختيار (٢).

(١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ (مرجع سابق)، ص٧٦، ٧٧

(٢) عائشة عبد الرحمن: (مرجع سابق)، ص١٢٨

المستشرقون ودعوى جبرية الإسلام:

درج المستشرقون على نسبة ما قد يوجد في البلاد الإسلامية ـ من أي تأخر أو جمود ـ إلى العقيدة الراسخة في نفوس المسلمين في القانون الإلهي أو القضاء والقدر « والذين تزيوا منهم بزي الانصاف دافعوا عن جبرية الإسلام بأنه لم يستحدثها ولم ينفرد بها عن أديان سبقته. وزادوا فردوا الجبرية إلى طبيعة متأصلة في العرب من قديمهم البعيد قبل الإسلام فيقول « جوستاف لوبون » :

وليس فيما يوصم به الإسلام من الجبرية ما يجوز أن يعّد به محمد أكثر مما في التوراة.. وليس في آي القرآن من الجبرية ما ليس في كتب الأديان الأخرى ومنها التوراة. وهناك فلاسفة وعلماء لاهوت يعترفون أن مجرى الحوادث تابع لسنة لا تتبدل. وكتب جميع الأمم الدينية مفعمة بالجبرية التي يسميها القدماء القدر الذي لاراد لحكمه»[1].

وقد انبرى للرد على هذه الدعوى الظالمة الباطلة الشيخ « محمد عبده» . فبعد أن سلم بأن العامة قد اصطبغ تفكيرهم بالقدرية المأخوذة من فكرة الجبر أو القضاء أكد أن مفكري المسلمين من جميع الفرق تقريباً يعتنقون مذهب حرية الإنسان في الاختيار. وقرر أن الإنسان يدرك أعماله الاختيارية ويزن عواقبها بعقله وينسب إليها القيم عن طريق إرادته ويقوم بها بدافع في نفسه. وأياً ما كان فالإنسان يعلم بالتجربة أن هناك قوة أعظم من نفسه هو مسؤول أمامها. وعندما يقول القرآن﴿...ما تصنعون﴾ و﴿...بما كسبت أيديكم﴾ فإن قوله هذا يتضمن المسؤولية ومن ثم ـ الحرية اللازمة ـ لأنه لن يكون ثمة عدل في اعتبار الإنسان مسؤولاً عن أعمال وأحوال تفرضها عليه إرادة أو قوة خارج نفسه. ويستدل « محمد عبده » على هذا بمبدأ « المجاهدة» فقوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ يبين أن هدى الله ميسر لمن يجاهدون

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٩

في سبيل الاهتداء إلى الحق والخير والصواب. وكما أن الناس تحكمهم في حياتهم الإجتماعية قوانين خاصة. كذلك تحكمهم في كل مكان وزمان قوانين الله الخلقية. والناس قادرون على معرفة هذه الشرائع الإلهية بالتدبر وعن طريق الوحي. ولكنهم أحرار حين يعملون بها أو يخرجون عليها كحريتهم في إطاعة القوانين الدنيوة أو عصيانها. وإذا خرقوا القانـون فهم معرضـون في كلتا الحالتين لقضاء السلطة الأخلاقية وعقابها. والأمم تصل إلى الرفعة أو تقصر دونها حسب اختياراتها الأخلاقية الإرادية أو حسب الاتجاه الأخلاقي العام لسياساتها الإجتماعية. وهكذا فقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ [(١)] يتضمن أن النظام الذي رسمه الله يقوم على قانون العلة والمعلول. ولكن اختيار الطريق والمسؤولية ملقيان صراحة على الناس بسبب حريتهم التي منحهم الله إياها[(٢)].

كما انبرى للرد على هذه الدعوى الباطلة الفيلسوف الشاعر (محمد إقبال) الذي قال «أليس صحيحاً أن نوعاً مخزياً من القول بالقدر قد شاع في العالم الإسلامي خلال قرون عدة؟ وهذا صحيح وله من ورائه تاريخ يحتاج إلى أن يتناول على حدة وحسبنا الآن أن نبين أن القول بالقضاء الذي يجمله نقاد الغرب للإسلام في كلمة (القسمة) «قسمت» يرجع بعض سببه إلى التفكير الفلسفي وبعضه إلى مقتضيات السياسة وبعضه إلى ما لحق القوة الحيوية التي كان الإسلام قد بعثها في أتباعه أول الأمر من ضعف تدريجي. فالفلسفة ببحثها عن معنى العلة من حيث هي مسندة إلى الذات الإلهية وباعتبارها الزمان أساس الصلة بين العلة والمعلول لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة عن إله سام فوق الكون سابق في الوجود عليه يؤثر فيه من خارج وبهذا تصورت الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العلية. ومن ثم فهي الخالق الحقيقي لكل ما يحدث في الكون.

---

(١) سورة الرعد: آية رقم ١١

(٢) هارولد. ب. سمث: مذهب الإسلام في الإنسان - (مرجع سابق)، ص٦٤، ٦٥

ثم جاءت المادية العملية التي ظهرت عند امراء دمشق من بني أمية واحتاجوا إلى سند يستندون إليه في سوء صنيعهم بكربلاء. . . فقالت بقدر الله. يروى أن معبداً قال للحسن البصري إن بني أمية يسفكون دماء المسلمين ويقولون إنما تجري أعمالهم على قدر الله تعالى. فأجابه الحسن إنهم أعداء الله وإنهم لمفترون. وهكذا ـ نشأ على الرغم من معارضة علماء الدين في الإسلام معارضة صريحة ـ القول بالقدر على نحو مزر » [1].

لمن الإرادة للخالق أم للإنسان:

عرضنا لمسألة الجبر والاختيار في الطبيعة الإنسانية لدى الفلاسفة ثم عرضنا لها في الفكر الإسلامي ووقفنا على ثلاثة إتجاهات: إتجاه رأى أن الإنسان يقدر أعمال نفسه بعلمه ويتوجه إليها بإرادته ثم يوجدها بقدرته. والله تعالى لا يقدر هذه الأعمال أزلاً ولا دخل لقدرته وإرادته في وجودها.

واتجاه رأى أن الله سبحانه قدر أزلاً أفعال العباد وأوجدها على يدي العبد بقدرته وحده. وكان من ذلك أن صارت قدرة العبد معطلة لا أثر لها مطلقاً.

وبين هذين الاتجاهين كان هناك اتجاه وسط لا يقول بحرية مطلقة للإنسان ولا يحرم الإنسان من هذه الحرية. ومع أن العقدة عصية. غير أن هذه العقدة تنحل « إذا نحن التفتنا إلى ما هدانا إليه البيان القرآني من أن مفهوم إرادة المخلوق فيه غير المفهوم من إرادة الخالق:

إرادتنا كسبية. مصحوبة بعزم مسبوق برغبة وتفكير وليست كذلك إرادة الله حيث لا يجوز عليه تعالى أي عمل أو صفة كسيبة على ما هو مقرر في علم التوحيد» [2].

---

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني ـ (مرجع سابق)، ص١٢٧

(٢) عائشة عبد الرحمن: القرآن وقضايا الإنسان ـ (مرجع سابق)، ص١٣٦

ويزيد هذا الأمر توضيحاً الإمام أبو حنيفة حين يتدخل في مسألة الإرادة فيقول: « كتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر. كتب كل هذا بصيغ الوصف أي بأنه سيكون كذا وكذا. ولكن لا بصيغة الحكم أي فليكن كذا وليكن كذا» وهنا تأتي نظرية أهل السنة والجماعة: إن خالق الأشياء وموجدها الله وهو فاعلها وهي تكون بقدرة الله وإرادته. أما أفعال الإنسان فهي مخلوقة لله مكسوبة للإنسان . وهذه هي نظرية الكسبية عند أهل السنة والجماعة « يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوماً. ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده. ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجوداً ويعلم أنه كيف يكون فناؤه. ويعلم الله القائم في حال قيامه قائماً وإذا قعد فقد علمه قاعداً في حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم. ولكن التغير والإختلاف يحدث عند المخلوفين « فعلم الله تعالى علم قديم أزلي لم يزل موصوفاً به في أزل الآزال لا بعلم متجدد ولا يتغير علمه بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها وعلمه واحد، علم قديم محيط بالأشياء.

والله سبحانه خلق الخلق سديماً خالياً من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله إياه. وآمن من آمن بفعله، باقراره وتصديقه بتقرير الله ونصرته له.

لم يجبر الله تعالى الخلق على فعل من الأفعال. إنما خلقهم خلواً من الكفر والإيمان. وهاتان صفتان يكسبهما في الدنيا ثم إذا بلغ الإنسان حد العقل خاطبه الله ونهاه عن الكفر وحبب إليه الإيمان. وكان في عالم آخر حين أخرج من صلب آدم. أو بمعنى أدق خاطبهم وما زالوا نطفة في أصلاب آبائهم وأخذ عليهم الميثاق في عالم قبل عالمنا ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلهم

يرجعون﴾[1]. في العالم الذري الأول وجدت هذه المقابلة بين الله وبين الأرواح. وأخذ من الناس الميثاق. ولكننا نسينا هذا الميثاق. فهناك من صحت فطرته وتذكر ذلك الإبتداء ومنهم من فسدت فطرته وكفر مبدلاً ومغيراً. غيرّ في إيمانه الفطري باختياره واكتسابه. وفي إيجاز لم يجبر الله أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان. وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها[2].

وعلى ذلك فلله سبحانه إرادة وللإنسان أيضاً إراده مع فارق بين الارادتين. فإرادة الإنسان كسبية مصحوبة بعزم مسبوق برغبة وتفكير. وبهذه الإرادة الكسبية يختار الإنسان لنفسه ما يختار متحملاً مسؤولية هذا الاختيار الحر. وإرادة الله سبحانه حكم نافذ ومصير محتوم. وإذا كان الله سبحانه يحكم علينا بما نريد لأنفسنا فليس ذلك إلا تقريراً حاسماً للتبعة وتأكيداً إلهياً لحرية إراداتنا وإلزاماً عادلاً لنا بمسؤوليتها [3].

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة أن الفرقة الناجية ـ أهل السنة والجماعة ـ تؤمن بالقدر خيره وشره والإيمان بالقدر على درجتين كل درجة تتضمن شيئين:

«فالدرجة الأولى: الإيمان بأن الله تعالى علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم الذي هو موصوف به أزلاً وأبداً وعلم جميع أطوالهم من الطاعات والمعاصي والارزاق والآجال. ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق « فأول ما خلق الله القلم قال له اكتب. قال ما اكتب؟ قال إكتب ما هو كائن إلى يوم لقيامة » فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه. خبت الأقلام وطويت الصحف. كما قال تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله

---

(1) سورة الأعراف: الآيات ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤

(2) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ (مرجع سابق)، ص١٤٣، ١٤٤

(3) لمزيد من التفاصيل إرجع إلى عائشة عبد الرحمن ـ (مرجع سابق)، ص١٤٧ وما بعدها

يعلم ما في السماء والأرض؟ إن ذلك في كتاب إن ذلك على الله يسير﴾ وقال **﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾** وهذا التقدير التابع لعلمه سبحانه ـ يكون في مواضع جملة وتفصيلاً فقد كتب في اللوح المحفوظ ما شاء. واذا خلق حينئذ الجنين قبل نفخ الروح فيه بعث إليه ملكاً فيؤمر بأربع كلمات فيقال له: إكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أم‌سعيد. ونحوذلك فهذا القدر قد كان ينكره غلاة القدرية قديماً. . .

وأما الدرجة الثانية: فهي مشيئة الله النافذة وقدرته الشاملة. وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وأنه ما في السموات ولا في الأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه، لا يكون في ملكه ما لا يريد وأنه على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات. فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه ولا خالق غيره ولا رب سواه.

ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رُسُله ونهاهم عن معصيته. وهو سبحانه يحب المتقين والمحسنين والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا يحب الكافرين. ولا يرضى عن القوم الفاسقين ولا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر ولا يحب الفساد.

والعباد فاعلون حقيقة والله خالق أفعالهم. والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر والمصلي والصائم وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم كما قال تعالى: **﴿لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾** وهذه الدرجة من القدر يكذب بها عامة القدرية الذين سماهم النبي ﷺ مجوس هذه الأمة. ويغلو فيها قوم من أهل الاثبات حتى سلبوا العبد قدرته واختياره ويخرجون عن أفعال الله وأحكامه حكمها ومصالحها »[1].

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام): العقيدة الواسطية ـ مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م، ص ١٥، ١٦.

ومع أن الفرق الإسلامية كلها عالجت مشكلة الجبر والاختيار على أساس من النظر في القرآن والسنة إلا أن بعض المفكرين في عصرنا الحاضر أخرجها من هذا النطاق. ونظر إلى حرية الإرادة من زاوية الوراثة والبيئة. فرأى أن الإنسان مجبور نوعاً من الجبر وحر نوعاً من الحرية. أما نوع الجبر فإن الإرادة خاضعة لعاملين عامل داخلي وعامل خارجي. فالعامل الداخلي هو ما ورثه الإنسان من آبائه فإن ذلك يشكل الإرادة بشكل خاص بحيث لا يستطيع التخلص منها. فلو أمرك آمر أن تحب عدوك لكن أمراً غير داخل في مقدورك. ولكن في الاستطاعة أن يأمرك ألا تتعدى على عدوك.

والعامل الخارجي هو قوة البيئة. وقد ثبت أن الإنسان يتأثر في أعماله إلى درجة كبيرة بأعمال المجتمع الذي يعيش فيه.

هذان العاملان يقيدان الإرادة ويرسمان لها طريقاً للعمل حتى لنستطيع أن نتنبأ بما سيعمله الإنسان الذي تكونت أخلاقه.

أما نوع الحرية فإن الغريزة والبيئة والتربية لا تسلبه اختياره بدليل ما نشعر به في أنفسنا من حرية الاختيار ولولا أن إرادة الإنسان حرة في اختيار الخير والشر لكانت التكاليف الأخلاقية والأمر والنهي ضرباً من العبث ولما كان هناك معنى للثواب والعقاب والمدح والذم [1].

وإلى مثل ذلك الرأي ذهب الدكتور (محمد حسنين هيكل) في مؤلفه عن (الإيمان والمعرفة والفلسفة) فقال: «إن نفي الإختيار إطلاقاً مغالاة وأن من الواجب الاعتراف باختيار نسبي للفرد يميز به بين الخير والشر والحسن والقبيح ويمكن معه إحتمال مسؤولية العمل الذي يعمله وأن هذا الإختيار النسبي هو أساس المسؤولية ونتيجة من نتائج حرية الإرادة حرية نسبية وهو متعلق بالفرد ملتصق به بل هو جزء منه. . . إن لنا إرادة نسبية نميز بها أعمالنا اليومية تجعلنا مسؤولين أمام أبناء

---

(١) أحمد أمين: كتاب الأخلاق - (مرجع سابق)، ص٦٢، ٦٣

عصرنا عما يصدر منا من الأعمال. وهذه الإرادة هي التي تعطينا الحق في مؤاخذة غيرنا وفي مؤاخذة أنفسنا. لكن هذه الإرادة النسبيـة محكومـة بظروف خارجة عنها مؤثرة فيها باعثة إياها حتماً لتسير في طـريق معين» ويضرب الدكتور هيكل أمثلة على ذلك منها اختيارنا للملبس والمطعم ويرى «أن هذا الاختيار مقيد بقيود كثيرة منه الوسط الزماني والوسط المكاني ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض والقوة أو الضعف التي عند الفرد وعوامل أخرى كثيرة ليس من السهل حصرها... وكون الرجل ابن شخص معين ولد في بلد معين وفي زمن معين وفي أمة معينة أمور كلها بعيدة جداً عن أن تكون من اختياره. ومع ذلك فلها تأثير واضح في آخر درجات الاختيار لأنها هي أسباب الإرادة» [١].

وبعد أن يلخص الدكتور (هيكل) العوامل التي تؤثر في الإرادة وتحكمها في حكم الوسط الزماني والمكاني وحكم الوراثة وحكم العادة يقول إن هذه العوامل هي التي تؤثر في حياتنا وإرادتنا وتتأثر هي بأعمالنا وتنتقل ألى الجيل الذي بعدنا محملة بماضي الإنسانية الطويل مؤثرة في ذلك الجيل الجديد [٢].

التربية وحرية الإرادة:

سلمنا بأن للإنسان إرادة كسبية. وهو بهذه الإرادة الكسبية يختار لنفسه ما يختار متحملاً مسؤولية هذا الاختيار الحر. كما سلمنا بأن حرية الإرادة ليست حرية مطلقة وليست متساوية عند جميع الأفراد.

فأما أن حرية الإرادة غير مطلقة فقد رأينا أن من نظر إليها في نطاق نصوص الدين من كتاب وسنة انتهى إلى أن الإنسان كاسب لأفعاله عامل بإرادته ولكن في ظل إرادة الله ومشيئته. ومن أخرج حرية الإرادة من نطاق النصوص الدينية. رأى أن حرية الإرادة مقيدة بعاملي الوراثة والبيئة.

---

(١) عن رؤوف عبيد: في التسيير والتخيير - (مرجع سابق)، ص٢٠١، ٢٠٢
(٢) المصدر السابق، ص٢٠٣

وأما أن هذه الحرية غير متساوية عند جميع الأفراد فلأنها تتفاوت باختلاف الميول والاتجاهات والعواطف والنزعات من إنسان إلى آخر. كما تتفاوت باختلاف مستوى التعقل والإدراك والفهم من شخص إلى آخر.

ومن هنا كان على التربية أن تضع في اعتبارها أثر عاملي الوراثة والبيئة في تحديد سلوك الإنسان وتوجيه إرادته نحو الخير. باعتبار أن حرية الإرادة تتقيد بهذين العاملين أي بالاستعدادات الخاصة الكامنة في الفرد والتي تستجيب للمؤثرات الخارجية البيئية. وبالعوامل المادية والإجتماعية والثقافية والحضارية التي تحيط بالفرد. فالإرادة مقيدة إلى حد ما بظروف خارجة عنها باعثة إياها للسير في طريق معين.

وقد أطلنا الحديث في الفصل السابق. عن أثر كل من الوراثة والبيئة في الطبيعة الإنسانية ومن ثم في الإرادة الإنسانية التي تدفع الإنسان لأن يسلك في حياته سلوكاً معيناً. كما عرضنا وجهة النظر الإسلامية في ذلك وتقدير الإسلام لأثر الوراثة والبيئة المتكامل في حياة الإنسان على وجه الإجمال. ووقفنا على دور عملية التطبيع الإجتماعي من خلال الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم في حماية عوامل الخير والصواب في نفوس الناشئة وصولاً إلى تنمية إرادة التعامل تعاملاً صحيحاً مع نواميس الكون ذلك لأن « الإرادة الحرة تمثل قدرة الإنسان على أن يتخذ موقفاً أو آخر من نواميس الحياة. أو هي قدرة العقل على أن يكيف علاقته بالحياة على نحو معين. أو هي قدرة الذات على أن تشق لها أسلوباً ما في الحياة»[1] وذلك جميعه وليد تنشئة صحيحة بما تتطلبه من تفتيح إمكانيات الفرد وقدراته على نحو سليم وتهيئة بيئة إجتماعية ونفسية صالحة ونحن إذا سلمنا بوجود قدر من حرية الإرادة للطبيعة الإنسانية تعين التسليم بوجود قدر مقابل له من حرية الاختيار وهذه الحقيقة لا تمثل مشكلة إنما المشكلة الحقيقية هي في تعيين مدى حرية الاختيار. فإذا كان مدى حرية الاختيار يتفاوت تفاوتاً كبيراً من إنسان إلى آخر. فإن أحد أسباب هذا

(١) المصدر السابق، ص١٦٦

التفاوت وأهمها هو تفاوت نمو الوعي الإنساني فبقدر ما ينمو الوعي ويتطور بقدر ما تنمو قدرة النشاط الإرادي على العمل عن طريق القدرة على التنسيق بين شتى صور هذا النشاط وبين نواميس الحياة التي تتحكم فيه والتي ترسم له دائرة نفوذه [1] ومن هنا يأتي دور التربية في تربية العقل على الشعور بذاتيته واستقلاله والإحساس بدوره الكبير في توجيه أحداث الحياة. ولن يتأتى ذلك إلا بتنمية القدرة على التفكير السليم وإكساب الفرد إتجاهات فكرية صحيحة تتمثل في دقة الملاحظة وموضوعية التفكير وتحمل المسؤولية والبعد عن التشبث بالأفكار والفروض الجامدة وإقامة علاقات بين الظواهر الكونية المختلفة بما يناقض قوانين العلم ويستند إلى الوهم ونسج الخيال. وقد تناولنا ذلك بشيء من التفصيل في تربية الإسلام للعقل [2].

والتربية بتنمية الاتجاهات الفكرية الصحيحة لدى الفرد تجعله يدرك أن القدر لا يخبط خبط عشواء في تتابع أحداثه. فكل حدث في الكون له دوره المحتوم في تسلسل الأحداث طبقاً لقاعدة ارتباط النتائج بالمقدمات. ومن هنا كان على العقل أن يبحث عن نظام الكون الذي تسيره إرادة الله وليس فيه شيء يأتي بمحض الصدفة. بل بتدبير الله وسننه الحكيمة. وإذا كانت النفس الإنسانية مطالبة بالعيش في بيئة مركبة فإنها « لا نستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردها إلى نظام يعطيها (أي النفس) نوعاً من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها. وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاماً من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها » [3] وتلك مهمة العقل الذي تعده التربية لذلك. فالإنسان بحكم خلافته في الأرض قدّر عليه « أن يشارك في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به وأن يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٢

(٢) ارجع إلى الكتاب (تربية العقل)، ص (   )

(٣) محمد إقبال ـ تجديد الفكر الديني ـ (مرجع سابق)، ص١٢٤

وتارة أخرى يبذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه. . . فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى وكف عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى أصبحت روحه جامدة جمود الحجر وهوى إلى حضيض المادة الميتة. على أن وجود الإنسان وتقدمه الروحي يتوقفان على إحكام العلاقات بينه وبين الحقيقة التي يواجهها. وهذه العلاقات تنشئها المعرفة »[1] تلك التي تقتضي علاقة بين العقل وبين الموضوع المراد معرفته. وللوصول إلى المعرفة العلمية وهي نتاج استخدام طرق علمية لتفسير ظواهر الكون وشرحها نتاج تحليل عميق واستقراء منظم كان على التربية أن تعني بتربية الحواس باعتبار أن معطياتها أول طريق المعرفة. وأن تهتم بالإدراك الحسي الذي يكمله الإدراك العقلي وقد أشرنا من قبل إلى اهتمام القرآن الكريم بالحواس[2] لأهميتها في عملية الإدراك الحسي وأن تنمي في الأفراد القدرة على النظر والبحث في الأشياء والأحداث واستخلاص النتائج من المقدمات. كما أن عليها أن تنمي الاتجاه التجريبي لدى الأفراد الأمر الذي يؤدي بهم إلى الشعور بتقدير الواقع. إن كائناً كالإنسان يعيش في الكون « لا يسعه أن يتجاهل عالم المرئيات. والقرآن يبصرنا بحقيقة التغيّر العظيمة التي لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم. ولقد أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي فأمدها هذا المسلك بالتفكر النظري المجرد من القوة. وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده حضارة يكتب لها البقاء »[3] ومن هنا يدعو القرآن الكريم إلى الإتجاه التجريبي[4] إذ لا

---

(١) المصدر السابق، ص١٩، ٢٠

(٢) ارجع إلى الكتاب: (العناية بالحواس)، ص (   )

(٣) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني - (مرجع سابق)، ص ٢٢

(٤) انظر سورة البقرة آية رقم ١٦٤، وسورة الأنعام الآيات ٩٧، ٩٨، ٩٩، وسورة الغاشية الآيات ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، وسورة الفرقان الآيتان ٤٥، ٤٦ وسورة الروم آية رقم ٢٢

غنى عنه في حياة الإنسان. وعن طريقه كإحدى وسائل المعرفة توجد الصلات بين الإنسان وبين الحقائق التي تواجهه. فيمكنه السيطرة على ما تدل عليه هذه الحقائق.

وهناك مهمة تتعلق بحرية الإرادة على التربية أن تقوم بها وهي أن تمكّن الفرد من أن يوجه إرادته نحو الخير في هذا الكون وبالتالي حماية عوامل الخير في نفس الإنسان. وتلك مسؤولية الضمير وسواء أكان هذا الضمير هو « الجانب الرفيع من العقل يتحدث إلى الإنسان أو صوت الله يتحدث إلى الروح أو العقل غير الواعي في الإنسان يردد ما أُلقي إليه ولذلك فهو يزداد مع الخبرة والتجربة نمواً واكتمالاً » [1] فإن هذا الضمير هو الذي يجعل الإنسان يسمو على مسلك غرائزه إلى مسلك الإنسان النبيل في سمو تطلعاته وتجعله يسعى إلى الحكمة والمعرفة عن طريق ضبط النفس وكبح نوازعها. واستغلال إرادته الحرة استغلالاً صحيحاً.

وقد سبق أن ذكرنا أن التربية تبدأ في تكوين ذلك الضمير مع الطفل صغيراً من خلال الثواب والعقاب وهما شكلان من أشكال الضبط الإجتماعي يجعلان الطفل يكف عن كثير مما يشتهي في تجنيب العقاب أو يحصل على الثواب ويجعلاه يلتزم أوامر المربين ونواهيهم فيما يتعلق بالصواب والخطأ والخير والشر والحق والباطل. حتى يتكون في نفسه ذلك الضمير الذي يقوم مقام المربين في النقد والتوجيه. وللمربين المسلمين في تكوين ضمير الفرد منهج فريد سبق أن تعرضنا له [2].

وتربية الضمير على نحو صحيح تؤدي إلى إلتزام هذا الضمير بالنواميس الخلقية التي حددها الدين الحنيف وارتضى بها المجتمع عن اقناع كاف. كما تؤدي إلى التقيد بتلك النواميس الخلقية ولو على حساب رغبات النفس

---

(١) رؤوف عبيد: (مرجع سابق)، ص ٢٥٤

(٢) إرجع إلى الكتاب: (التربية والنفس الإنسانية)، ص (   )

ومطالبها طالما تعارضت مع تلك النواميس والقوانين الأخلاقية. على أن هذه النواميس الخلقية لن يتسنى للعقل إدراكها دون ملاحظة الظواهر الطبيعية في الكون وكذلك الظواهر الإجتماعية بقصد التعرف على كيفية حدوث المسببات عن أسبابها ﴿أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثاراً في الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واقٍ﴾[1] ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين﴾[2] ﴿فانظروا كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم أجمعين فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا﴾[3] وبذلك يدرك العقل سير الأحداث عبر العصور. وحكم القدر الحكيم في مصائر الناس.

---

(١) سورة غافر: آية رقم ٢١

(٢) سورة النمل: آة رقم ٦٩

(٣) سورة النمل: الآيتان ٥١، ٥٢

المراجع

المراجع العربية:

آزاد سبحاني: تعاليم الإسلام في ضوء الفلسفة الربانية (الرسالة الأولى: الله والعالم) ـ شرح وترجمة محمد معاذ ـ دار الفكر العربي ـ (بدون تاريخ).

إبتسام عبد الحليم الجندي: قضايا ومسائل طبية وإجتماعية في ضوء الإسلام ـ (العدد ٢٠٧ من سلسلة دراسات في الإسلام) ـ تصدرها وزارة الأوقاف المصرية ـ السنة الثامنة عشرة ١٥ من جمادي الآخرة ١٣٩٨ هـ ـ ٢٢ من مايو ١٩٧٨ م.

ابن الجزار القيرواني (أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن خالد بن الجزار) ـ سياسة الصبيان وتدبيرهم ـ تقديم وتحقيق الدكتور محمد الحبيب الهيلة ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ـ ١٩٦٨ م.

ابن الحاج العبدري (أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي): مدخل الشرع الشريف على المذاهب ـ الطبعة الأولى ـ المطبعة المصرية بالأزهر ـ ١٣٤٨ هـ ـ ١٩٢٩ م.

ابن الربيع الشيباني (عبد الرحمن بن علي): تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

شيخ الإسلام ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام) العقيدة الواسطيه ـ مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ م.

ابن جماعة (محمد بن إبراهيم بن سعد الله): تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم ـ نشر السيد محمد هاشم الندوي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٣٥٤هـ.

ابن خلدون: المقدمة ـ المطبعة البهية المصرية ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله): الإشارات والتنبيهات - شرح نصير الدين الطوسي - تحقيف الدكتور سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - ١٩٧٥ م.

ابن سينا: البرهان من كتاب الشفاء - حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٤م.

ابن سينا: كتاب التعليقات - حققه وقدم له الدكتور أحمد بدوي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٣م.

ابن سينا: كتاب السياسة (التدبير) - نشره الأب لويس معلوف - **مجلة المشرق البيروتية** - السنة التاسعة - الأعداد (٢١-٢٣) - ١٩٠٦ م.

ابن سينا: كتاب الشفاء (الطبيعيات) - تحقيق الدكتور محمود قاسم - راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة (بدون تاريخ).

ابن سينا: القانون في الطب - مطبعة بولاق - القاهرة - ١٢٩٤ هـ.

ابن قدامه (أبو محمد بن عبد الله بن احمد): كتاب المغني - مكتبة الجمهورية العربية - المطبعة اليوسفية - (بدون تاريخ).

ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر): تحفة المودود بأحكام المولود - المكتبة القيمة - ١٣٩٧ هـ.

ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين - دار الوعي - حلب - سوريا - ١٣٩٧ هـ.

ابن كثير (إسماعيل بن كثير الدمشقي): تفسير القرآن العظيم - مكتبة التراث الإسلامي - حلب - سوريا ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.

الإمام ابن ماجة (محمد بن ماجة القزويني): سنن ابن ماجة - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣١٣هـ.

ابن مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد): تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق - المطبعة الخيرية - القاهرة - ١٣٢٢ هـ.

قاضي القضاة أبو السعود محمد العمادي الحنفي: تفسير أبي السعود أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - مكتبة الرياض الحديثة - الرياض - ١٣٩١هـ - ١٩٧١ م.

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: الإنسان والكون في الإسلام - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٥ م.

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية - الطبعة الأولى - مكتبة القاهرة الحديثة - ١٩٥٧م.

أبو بكر جابر الجزائري: عقيدة المؤمن - الطبعة الثانية - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

أبو حيان التوحيدي: المقابسات - تحقيق وشرح حسن السندوبي - الطبعة الأولى - المكتبة التجارية الكبرى - ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٩ م.

الإمام أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي): سنن أبي داود تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - الطبعة الثانية - المكتبة التجارية الكبرى - مطبعة السعادة - ١٣٦٩ هـ - ١٩٢٠ م.

الحاكم أبو عبدالله النيسابوري: المستدرك على الصحيحين - مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند - ١٣٤٣ هـ.

أبو عبدالله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٣٢٩ هـ.

أحمد أمين: كتاب الأخلاق: - الطبعة الثالثة - مطبعة دار الكتب المصرية - ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥م.

أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية - الطبعة الخامسة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٤ م.

أحمد بن الحسن بن عرضون: مقنع المحتاج في آداب الزواج - مخطوط نشره مصطفى المهماه - مجلة العربي - (العدد ٢٤٩) - رمضان ١٣٩٩هـ - أغسطس ١٩٧٩ م.

شيخ الإسلام أحمد بن الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي: العبودية - تقديم عبد الرحمن الباني - الطبعة الخامسة - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٣٩٩ هـ.

أحمد حسين: الطاقة الإنسانية - الطبعة الثالثة - منشورات المكتبة العصرية - بيروت - لبنان - ١٩٧٠ م.

أحمد زكي صالح: علم النفس التربوي ـ الطبعة التاسعة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٦٦م.

أحمد عبد العزيز سلامة وعبد السلام عبد الغفار: علم النفس الإجتماعي ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٧٠ م.

أحمد عزت راجح: أصول علم النفس ـ الطبعة العاشرة ـ المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر ـ الإسكندرية ١٩٧٦ م.

أحمد علي الفنيش: أصول التربية ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا، تونس ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م

أحمد فائق ومحمود عبد القادر: مدخل إلى علم النفس العام ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ (بدون تاريخ).

الإمام البخاري (محمد بن اسماعيل بن إبراهيم): الأدب المفرد ـ مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز ـ ١٩٧٩ م.

الإمام البخاري: صحيح البخاري بحاشية السندي ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦ م.

البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): فتوح البلدان ـ تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ (بدون تاريخ)

الحكيم الترمذي (أبو عبد الله محمد بن الحسن): كتاب الرياضة وأدب النفس ـ عني بإخراجه ا. ج. آربري والدكتور علي حسن عبد القادر ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧ م.

التهامي نفرة: سيكولوجية القصة في القرآن ـ الشركة التونسية للتوزيع ـ (بدون تاريخ).

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): كتاب الحيوان تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م.

الجاحظ: كتاب المعلمين (مطبوع بها من كتاب الكامل للمبرد) ـ الطبعة الأولى ـ مطبعة التقدم العلمية ـ ١٣٢٣ هـ.

الجاحظ: رسالة في استنجاز الوعد ـ تحقيق الدكتور ـ حاتم صالح الضامن ـ مجلة المورد ـ (تصدرها وزارة الثقافة والفنون) ـ دار الجاحظ ـ الجمهورية العراقية ـ المجلد السابع ـ العدد الرابع ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٨ م.

الإمام السهروردي (عبد القاهر بن عبد الله بن محمد): عوارف المعارف ـ مكتبة المشهد الحسيني ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

الشيخ السيد سابق: فقه السنة ـ مكتبة المسلم ـ القاهرة ـ ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧٢ م.

السيد محمود أبو الفيض المنوفي: الدين والفلسفة والعلم ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

الإمام الشوكاني (محمد بن علي بن محمد): نيل الأوطار، شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ (بدون تاريخ).

الإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): إحياء علوم الدين ـ مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

الإمام الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس ـ الطبعة الثانية ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٩٧٥ م.

الإمام الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): ميزان العمل ـ مطبوعات الجندي ـ مكتبة الجندي ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

ألفت محمد حقي: علم النفس المعاصر ـ منشأة المعارف بالاسكندرية ـ ١٩٨٠ م.

القابس (أبو الحسن علي بن محمد بن خلف): الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين ـ نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني بكتابه التربية في الإسلام ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٧٥ م.

القطب محمد القطب طبلية: الإسلام وحقوق الإنسان دراسة مقارنة ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م.

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق): رسائل الكندي الفلسفية ـ تقديم وتحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٥٠ م.

الكندي: (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ـ حققه وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الأهواني ـ الطبعة الأولى ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٨ م.

الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد البصري): أدب الدنيا والدين - الطبعة السابعة عشرة - المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩٢٨ م.

المبرد (ابو العباس محمد بن يزيد): كتاب الكامل في اللغة والأدب - الطبعة الأولى - مطبعة التقدم العلمية بمصر - ١٣٢٣ هـ.

الإمام المنذري (أبو محمد زكي الدين): الترغيب والترهيب من الحديث الشريف - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - الطبعة الأولى - المكتبة التجارية الكبرى - مطبعة السعادة - ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

اندريه كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة - ترجمة دكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري - الطبعة الثانية - دار الكتب الحديثة - ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.

أوسفالد كوله: ولدك هذا الكائن المجهول - نقله إلى العربية الدكتور أمين رويحه - الطبعة الأولى - دار القلم - بيروت - ١٩٧٤ م.

أوليفيه ربول: فلسفة التربية - ترجمة الدكتور جهاد نعمان - الطبعة الأولى - منشورات عويدات - بيروت ١٩٧٨ م

برتراند رسل: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة - ترجمة عبد الكريم أحمد - مراجعة حسن محمود - مكتبة الانجلو المصرية - ١٩٦٠ م.

بشير تركي: لله العلم - الطبعة الأولى - مطبعة الإتحاد العام التونسي للشغل - تونس - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

ت. ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده - الطبعة الثانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٤ م.

تقي الدين الهلالي: الطريق إلى الله - الطبعة الأولى - دار الفتح للطباعة والنشر - بيروت - ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

جان شك جروسمان وايداليشان: كيف يلعب الأطفال للمتعة والتعلم - ترجمة محمد عبد الحميد أبو العزم - مراجعة وتقديم الدكتور عبد العزيز القوصي - (الكتاب ٢١ من سلسلة دراسات سيكولوجية. كيف نفهم الأطفال) - مكتبة النهضة المصرية - (بدون تاريخ).

جمال المحاسب: دروس في الفلسفة (المنطق والأخلاق وما وراء الطبيعة) ـ مطبعة الترقي ـ دمشق ـ ١٣٦٠ هـ ـ ١٩٤١ م.

جون ديوي: الديمقراطية والتربية ـ نقله إلى العربية دكتور متى عقراوي وزكريا ميخائيل ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤ م.

جون كونجر وبول موسن وجيروم كيجان: سيكولوجية الطفولة والشخصية ـ ترجمة دكتور أحمد عبد العزيز سلامة ودكتور جابر عبد الحميد ـ دار النهضة العربية ـ هـ ـ ١٩٧٠ م.

حامد عبد السلام زهران: علم نفس النمو (الطفولة والمراهقة) ـ الطبعة الثانية ـ عالم الكتب ـ القاهرة ـ ١٩٧٣ م.

حامد عبد القادر ومحمد عطية الأبراشي ومحمد مظهر سعيد: في علم النفس ـ دار المعرفة للطبع والنشر ـ القاهرة ـ ١٣٥١ هـ ـ ١٩٣٢م.

دحّام الكيال: دراسات في علم النفس ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الأنوار ـ الرياض ـ ١٣٩٠هـ. ١٩٧٠م.

د. ف. سويفت: إجتماعيات التربية (دراسة تمهيدية تحليلية) ـ ترجمة دكتور محمد سمير حسانين ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة سعيد للطباعة ـ طنطا ـ ١٩٧٧ م.

رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء: دار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٧ م.

رؤوف عبيد: في التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر العربي ـ ١٩٧٦ م.

رونيه أوبير: التربية العامة ـ ترجمة الدكتور عبد الله عبد الدايم ـ الطبعة الأولى ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٦٧ م.

زاهر عواض الألمعي: مناهج الجدل في القرآن الكريم ـ مطابع الفرزدق التجارية ـ الرياض ـ (بدون تاريخ)

زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة مصر ـ ١٩٧١ م.

ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٣ م.

سجع الحمام في حكم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ـ جمع وضبط وشرح:

علي الجندي ومحمد أبو الفضل ومحمد يوسف المحجوب ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ١٩٦٧م.

سعيد إسماعيل علي: أصول التربية الإسلامية ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٧٦ م.

سيد إبراهيم الجيار: التوجيه الفلسفي والإجتماعي للتربية ـ مكتبة غريب ـ القاهرة ـ ١٩٧٨ م.

سيد أحمد عثمان: المسؤولية الإجتماعية والشخصية المسلمة (دراسة نفسية تربوية) ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ١٩٧٩ م.

سيرل بيبي: التربية الجنسية ـ ترجمة دكتور محمد رفعت رمضان ودكتور نجيب اسكندر إبراهيم ـ مراجعة دكتور اسحق رمزي ـ دار المعارف بمصر ١٩٥٢ م.

شمس الدين الإنبابي: رسالة في رياضة الأطفال وتعليمهم وتأديبهم ـ مخطوط بدار الكتب المصرية ـ رقم ٤٣٢ تعليم.

العلامة شهاب الدين أحمد الأبشيهي: المستظرف في كل فن مستطرف ـ المطبعة البهية بمصر ـ ١٣٠٠ هـ.

الشيخ طنطاوي الجوهري: الجواهر في تفسير القرآن المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ١٣٥٠ هـ.

عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء): القرآن وقضايا الإنسان ـ الطبعة الثانية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٧٥ م.

عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن الكريم ـ دار الهلال ـ القاهرة ـ ١٩٧١ م.

عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م.

عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية (كتاب عن مباحث الفلسفة الروحية والإجتماعية التي وردت موضوعاتها في آيات الكتاب الكريم) ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٤٧ م.

عباس محمود العقاد: الله (كتاب في نشأة العقيدة) ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٠ م.

عباس محمود العقاد: عبقرية عمر - وزارة التربية والتعليم - مطابع دار الهلال بالقاهرة - ١٩٦٩ م.

عباس محمود العقاد: موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م.

عبد الباسط محمد حسن: أصول البحث الإجتماعي - الطبعة السادسة - مكتبة وهبة - ١٩٧٧ م.

عبد الحميد النجار: العقل والسلوك في البيئة الإسلامية - منشورات مطبعة الجنوب - مدنين - تونس - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

عبد الرحمن بدوي: أرسطو - الطبعة الثانية - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٤٤ م.

عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: الأخلاق الإسلامية وأسسها - الطبعة الأولى - دار القلم - بيروت - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

عبد العزيز القوصي: أسس الصحة النفسية - الطبعة السابعة - مكتبة النهضة المصرية - ١٩٦٩ م.

عبد العزيز القوصي: محاضرات في علم النفس - الطبعة الأولى - دار الشرق للطبع والنشر - ١٩٤٧ م.

عبد الغني عبود: الإنسان في الإسلام والإنسان المعاصر - الطبعة الأولى - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٧٨ م.

عبد الغني عبود: التعليم مدى الحياة في الإسلام - (المقولة الثانية من كتاب التربية المعاصرة) تأليف دكتور إبراهيم عصمت مطاوع ودكتور عبد الغني عبود - الطبعة الأولى - دار الفكر العربي - ١٩٧٧ م.

عبد الغني عبود: اليوم الآخر والحياة المعاصرة - الطبعة الأولى - دار الفكر العربي - ١٩٧٨ م.

عبد الغني عبود: في التربية الإسلامية - الطبعة الأولى - دار الفكر العربي - ١٩٧٧ م.

عبد الغني عبود: قضية الحرية وقضايا أخرى - الطبعة الأولى - دار الفكر العربي - ١٩٧٩ م.

عبد الفتاح جلال: من الأصول التربوية في الإسلام - (المركز الدولي للتعليم الوظيفي

للكبار في العالم العربي) ـ سرس الليان ـ المنوفية ـ جمهورية مصر العربية ـ ١٩٧٧ م.

عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي ـ الطبعة الخامسة ـ دار الفتح ـ ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م.

عبد الكريم الخطيب: قضية الألوهية بين الفلسفة والدين (الله والإنسان) ـ الطبعة الثالثة ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

عبد الكريم عثمان: معالم الثقافة الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الأنوار ـ الرياض ـ ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧١ م.

عبد اللطيف محمد العبد: دراسات في الفلسفة الإسلامية ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.

الشيخ عبد الله المراغي: الزواج والطلاق في جميع الأديان ـ (الكتاب الرابع والعشرون من سلسلة لجنة التعريف بالإسلام) يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٦ م.

عبد الله عبد الدايم: التخطيط التربوي، أصوله وأساليبه الفنية وتطبيقاته في البلاد العربية ـ الطبعة الثانية ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٩٧٢ م.

عبد المنعم عبد العزيز المليجي: تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٥ م.

عثمان لبيب فراج: أضواء على الشخصية والصحة العقلية ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٧٠ م.

العلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ـ ضبطه وفسر غريبه الشيخ بكري حياني وصححه وراجع فهارسه الشيخ صفوت السقا ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.

علي أحمد الشحات: نظرية التطور بين العلم والدين ـ تقديم دكتور مصطفى كمال طلبه ـ مؤسسة الخانجي ـ القاهرة ـ (بدون تاريخ).

علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٥٤ م.

علي عبد الواحد وافي: الأسرة والمجتمع ـ الطبعة السابعة ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٧٧ م.

عماد الدين خليل: تهافت العلمانية ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.

عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م.

عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت ـ ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م.

عمر محمد التومي الشيباني: فلسفة التربية الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ـ ليبيا ـ ١٩٧٨ م.

فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام (ابن سينا ـ الغزالي ـ فخر الدين الرازي) ـ دار الجامعات المصرية ـ ١٩٧٦ م.

فلورانس بودر ميكر. ولويز جرايمز: مرشد الآباء والأمهات ـ ترجمة محمد عبد القادر ـ مكتبة نهضة مصر ـ ١٩٥٦ م.

فؤاد البهي السيد: الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة ـ الطبعة الرابعة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٧٥ م.

فؤاد البهي السيد: علم النفس الإجتماعي ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٥٤ م.

فوزية دياب: نمو الطفل وتنشئته بين الأسرة ودور الحضانة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٧٨ م.

فيليب فينكس: التربية والصالح العام ـ ترجمة السيد محمد العزاوي والدكتور يوسف خليل ـ مراجعة محمد السيد شعلان ـ تقديم السيد يوسف ـ وزارة التربية والتعليم ـ ١٩٦٥ م.

فيليب فينكس: فلسفة التربية ـ ترجمة وتقديم دكتور محمد لبيب النجيحي ـ دار النهضة العربية ـ ١٩٦٥ م.

فيولا البيلاوي: الأطفال واللعب ـ عالم الفكر ـ (المجلد العاشر ـ العدد الثالث) ـ وزارة الإعلام ـ الكويت ـ (اكتوبر ونوفمبر وديسمبر) ـ ١٩٧٩ م.

قدري حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٠ م.

كمال اليازجي: معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ـ الطبعة الثانية ـ دار العلم للملايين

بيروت ـ ١٩٥٨ م.

لبيب السعيد: الدراسة الأولى في مناهج البحث الإجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه ـ دار عكاظ للطباعة والنشر ـ الرياض ـ ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

الإمام مالك بن أنس: موطأ الإمام مالك وشرحه تنوير الحوالك ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥١ م.

محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى، القرآن ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠ م.

محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام ـ ترجمة عباس محمود العقاد ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٦٨ م.

محمد الأحمدي أبو النور: منهج السنة في الزواج ـ الطبعة الأولى ـ دار التراث العربي للطباعة والنشر ـ ١٩٧٢ م.

محمد البهي: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر (مشكلات الحكم والتوجيه) ـ الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٦٥ م.

محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الإجتماعي في الإسلام ـ الشركة التونسية للتوزيع ـ ١٩٧٦ م.

محمد الفرجاني: الإسلام أولاً ـ مطابع النجوى ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٩٦٦ م.

محمد أمين المصري: لمحات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها ـ دار الفكر ـ دمشق ـ (بدون تاريخ).

محمد بن علان الصديقي الشافعي الأشعري المكي: دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ـ دار الفكر ـ ١٩٧٤ م.

محمد بيصار: العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع ـ الطبعة الرابعة ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م.

محمد جلال شرف وعبد الرحمن محمد عيسوي: سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام ـ منشأة المعارف ـ الاسكندرية ـ ١٩٧٢ م.

محمد خير العرقسوس ومحمد مصطفى زيدان ويوسف القاضي: التعليم نفسياً وتربوياً ـ الطبعة الأولى ـ دار اللواء للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م.

محمد شديد: منهج القرآن في التربية ـ الطبعة الأولى ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م.

محمد صابر سليم: البيئة الطبيعية كمادة دراسية في مناهج التعليم بالمدارس ـ بحث ضمن مجموعة بحوث مطبوعة في كتاب (الإنسان ـ البيئة ـ التنمية) تقدم به الباحث لأعمال الحلقة الدراسية العربية عن الظروف البيئية وعلاقتها بخطط التنمية في الدول العربية عقدتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بجمهورية السودان الديمقراطية في الخرطوم في الفترة من ٥-١٢ فبراير (شباط) ١٩٧٢ م.

محمد صلاح الدين علي مجاور: تدريس التربية الإسلامية، أسسه وتطبيقاته التربوية ـ دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ـ الكويت ـ ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م.

محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس ـ الطبعة الأولى ـ دار الشروق ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٩٨٢ م.

محمد عماد الدين إسماعيل: المنهج العلمي وتفسير السلوك ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٧٠ م.

محمد غلاب: المعرفة عند مفكري المسلمين ـ راجعه عباس محمود العقاد وزكي نجيب محمود ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ (بدون تاريخ).

محمد فريد وجدي: الإسلام دين الهداية والإصلاح ـ راجعه وصححه محمد زهري النجار ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م.

محمد فريد وجدي: المستقبل للإسلام ـ دار الكاتب العربي ـ (بدون تاريخ).

محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ مطابع الشعب ـ دار الشعب ـ القاهرة ـ ١٣٧٨ هـ.

محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام ـ الطبعة الثالثة ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م.

محمد قطب: منهج التربية الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ دار الشروق ـ بيروت ـ لبنان ـ (بدون تاريخ).

محمد لبيب النجيحي: مقدمة في فلسفة التربية ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ ١٩٦٧ م.

محمد منير مرسي: تاريخ التربية في الشرق والغرب ـ عالم الكتب ـ القاهرة ـ ١٩٧٧ م.

محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٨ م.

محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد (بحث في الفلسفة المعاصرة) ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٩٨٠ م.

الإمام مسلم (مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري): صحيح مسلم ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ (بدون تاريخ).

مصطفى عبد الواحد: الإسلام والمشكلة الجنسية ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة المتنبي ـ القاهرة ـ ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢م.

مقداد يالجن: البيت الإسلامي (العدد ٢٦٢ من سلسلة كتاب الهلال) ـ اكتوبر ١٩٧٢م.

موزانا ميللر: سيكولوجية اللعب ـ ترجمة رمزي حليم يس ـ مراجعة دكتور أحمد زكي صالح ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٧٤م.

هارولد ب. سمث: مذهب الإسلام في الإنسان وأثر هذا المذهب في السياسة الإجتماعية والنظرية السياسية ـ (بحث ضمن مجموعة بحوث قدمت لمؤتمر برستون للثقافة الإسلامية الذي عقد بالولايات المتحدة الأميركية عام ١٩٥٣ م) جمع البحوث وقدم لها محمد أحمد خلف الله في كتاب (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة) ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٦٢ م.

هوبير ديشان: الديانات في إفريقيا السوداء ـ ترجمة أحمد صادق حمدي ـ راجعه الدكتور محمد عبد الله دراز ـ دار الكتاب المصري ـ القاهرة ـ ١٩٥٦ م.

و.ج. ماك كالستر: نشأة الحرية في التربية ـ ترجمة أمين مرسي قنديل ـ راجعه محمد بدران ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٤٩ م.

يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة ـ الطبعة الثانية ـ مكتبة وهبة القاهرة ـ ١٩٧٣ م.

يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام ـ الطبعة الأولى ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧ م.

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ـ الطبعة الثالثة ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٣ م.

يوسف مراد: مبادىء علم النفس العام ـ الطبعة الخامسة ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٦ م.

المراجع الأجنبية:

Curtis, Jack. H. Social Paychology Mc Graw — Hill Book. Company Inc New york. 1960.

Daris, Robert, A: Psychology of Learning; Mc Graw-Hill.Book Company Inc New york 1935

Durkheim Emile: Education and Sociology. Translated Free Press. New york. 1956.

Dewey John: Democracy and Education An Introduction to the philosophy of Education; The Macmillan Company New york —1916.

Dewey John: Education to day; G.P. putman's sons, Newyork — 1940.

Raymont, Thomas: Ahistory of the Education of young children, Longman. London. 1937.

Karl C.Gavrison — Robert A.Magoon: Educational Paychology An Integrotion of paychology and Educational Practices A Bell and Howell Company Columbus, ohio. 1972

Kandel. I.L: American Education in the Twentieth Century; Harvard university press Cambridge Massachusetts, 1956 .

محتويات الكتاب

الفصل الثاني: العقل

الفصل الثالث: القلب

الفصل الرابع: الروح والنفس